

Humanismo y mundo actual

Édgar Javier Garzón-Pascagaza (comp.)

Armando Rojas Claros

Luis Miguel Vergara Gómez

Diana Constanza Nossa-Ramos

Alexander Aldana Piñeros

Francy Liliana Garnica Ríos

Sandra Ligia Ramírez Orozco

Carlos Arturo Ospina Hernández

Jaime Édgar Gutiérrez Orozco

William Fernando Puentes González

Juan Alexis Parada Silva



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia

Vigilada Mineducación



La Colección Maestros **i** está destinada a divulgar trabajos de investigación que conduzcan a la mejor comprensión de las temáticas de humanidades, pedagogías de la educación y en general de todos los temas que aporten y contribuyan a profundizar en el pensamiento fundacional y misional de la Universidad Católica de Colombia bajo la premisa: “el éxito de una misión no está en formularla, sino en vivirla”.

Édgar Javier Garzón-Pascagaza

ejgarzon@ucatolica.edu.co

Armando Rojas Claros

arojas@ucatolica.edu.co

Luis Miguel Vergara Gómez

lmvergara@ucatolica.edu.co

Diana Constanza Nossa-Ramos

dcnossa@ucatolica.edu.co

Alexánder Aldana Piñeros

aaldana@ucatolica.edu.co

Francy Liliana Garnica Ríos

flgarnica@ucatolica.edu.co

Sandra Ligia Ramírez Orozco

slramirez@ucatolica.edu.co

Carlos Arturo Ospina Hernández

caospina@ucatolica.edu.co

Jaime Édgar Gutiérrez Orozco

jegutierrez@ucatolica.edu.co

William Fernando Puentes González

wfpuentes@ucatolica.edu.co

Juan Alexis Parada Silva

japarada@ucatolica.edu.co

Humanismo y mundo actual

Departamento de Humanidades

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA (COMP.)

ARMANDO ROJAS CLAROS

LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ

DIANA CONSTANZA NOSSA-RAMOS

ALEXANDER ALDANA PIÑEROS

FRANCY LILIANA GARNICA RÍOS

SANDRA LIGIA RAMÍREZ OROZCO

CARLOS ARTURO OSPINA HERNÁNDEZ

JAIME ÉDGAR GUTIÉRREZ OROZCO

WILLIAM FERNANDO PUENTES GONZÁLEZ

JUAN ALEXIS PARADA SILVA



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia
Vigilada Mineducación

Garzón-Pascagaza, Édgar Javier

Humanismo y mundo actual / Édgar Javier Garzón-Pascagaza y otros diez. -- Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2018

128 páginas; 17x24 cm. — (colección Maestros i ; no. 4)

ISBN: 978-958-5456-35-8 (impreso)

ISBN: 978-958-5456-36-5 (digital)

I. Título II. Serie. III. Rojas Claros, Armando IV. Vergara Gómez, Luis Miguel V. Nossa-Ramos, Diana Constanza VI. Aldana Piñeros, Alexander VII. Garnica Ríos, Francy Lilianna VIII. Ramírez Orozco, Sandra Ligia IX. Ospina Hernández, Carlos Arturo X. Gutiérrez Orozco, Jaime Édgar XI. Puentes González, William Fernando XII. Parada Silva, Juan Alexis

1. HUMANISMO 2. ESTÉTICA 3. VALORES (FILOSOFÍA)

Dewey I71.2 SCDD ed. 21

Proceso de arbitraje

1^{ra} evaluación: 6 de abril de 2017

2^{da} evaluación: 6 de febrero de 2018

© Universidad Católica de Colombia

© Édgar Javier Garzón-Pascagaza (COMP.)

Armando Rojas Claros

Luis Miguel Vergara Gómez

Diana Constanza Nossa-Ramos

Alexander Aldana Piñeros

Francy Liliana Garnica Ríos

Sandra Ligia Ramírez Orozco

Carlos Arturo Ospina Hernández

Jaime Édgar Gutiérrez Orozco

William Fernando Puentes González

Juan Alexis Parada Silva

Primera edición, Bogotá, D. C.

Septiembre de 2018

Dirección editorial

Stella Valbuena García

Coordinación editorial

María Paula Godoy Casasbuenas

Corrección de estilo

Viviana Zuluaga

Diseño y diagramación

Juanita Isaza Merchán

Impresión

Xpress Estudio Gráfico y Digital S. A.

Bogotá D. C. Colombia

Departamento de Humanidades

Diagonal 47 # 15-50

Sede El Claustro

humanidades@ucatolica.edu.co

Editorial

Av. Caracas # 46-72, piso 5

editorial@ucatolica.edu.co

www.ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sin el permiso previo del editor.

Hecho el depósito legal

© Derechos reservados

Impreso y hecho en Colombia

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Grupo de investigación
Philosophia Personae

Línea de investigación
Antropología filosófica

Proyecto de investigación
La antropología filosófica en Colombia

Los autores agradecen su colaboración a los
siguientes estudiantes:

Liz Malena Bustos Navarro,
María Fernanda Rincón Herrera,
Angie Milena Abella González y
María Paula Cárdenas Linares.

Contenido

Prólogo.....	7
1	
Apreciación estética y experiencia de la belleza.....	9
ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA, ARMANDO ROJAS CLAROS Y LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ	
2	
Voluntariado universitario. Un espacio concreto para poner en práctica la vocación de servicio	25
LIZ MALENA BUSTOS NAVARRO, MARÍA FERNANDA RINCÓN HERRERA, ANGIE MILENA ABELLA GONZÁLEZ, MARÍA PAULA CÁRDENAS LINARES Y DIANA CONSTANZA NOSSA-RAMOS	
3	
Conocimiento y moral. Relación problemática en los libros I y II de <i>Aurora</i> de Friedrich Nietzsche	39
ALEXÁNDER ALDANA PIÑEROS	
4	
El reconocimiento y valor del otro en la formación integral de la persona.....	49
FRANCY LILIANA GARNICA RÍOS Y SANDRA LIGIA RAMÍREZ	
5	
Notas preliminares sobre el sentimiento trágico de la vida en el pensamiento de Miguel de Unamuno.....	55
ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA	
6	
Juan Pablo II y la victoria del bien	65
CARLOS ARTURO OSPINA HERNÁNDEZ	

7	
El mundo de la vida juvenil.....	83
JAIME ÉDGAR GUTIÉRREZ OROZCO Y WILLIAM FERNANDO PUENTES	
8	
La admiración: condición inicial para el filosofar	93
JUAN ALEXIS PARADA SILVA	
9	
La iglesia, intérprete del misterio de Cristo y luz de las naciones.....	107
LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ	
Conclusiones.....	125

Prólogo

Diversas circunstancias del presente nos obligan a meditar acerca del papel de la formación humanística en todos los procesos educativos. Las manifestaciones de intolerancia, de barbarie, de corrupción, de falta de pertenencia, de ausencia de memoria histórica o de espiritualidad, entre otras, hacen que nos veamos obligados a pensar en profundidad y con esperanza, en los conflictos humanos y a alzar la voz para ofrecer algunas reflexiones que iluminen posibilidades de diálogo y reconocimiento que colaboren con la reconstrucción del tejido social, que urge de algunas pistas para atender una realidad en crisis y las carencias más apremiantes de nuestro contexto, aunque sean de carácter teórico como las que se exponen en el siguiente volumen.

Los docentes del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia asumen la vocería para dialogar sobre multiplicidad de temas y autores que pueden ayudar a comprender las situaciones que se viven en la cotidianidad y que no son ajenas a las aulas de clase y al día a día de la comunidad universitaria.

Es por ello que se entregan en este libro, las apreciaciones en torno al papel de la educación, la mujer y la familia, la iglesia como intérprete del misterio de Cristo, la relación entre conocimiento y moral, la fuerza del diálogo, el reconocimiento y el valor del otro, la victoria del bien sobre el mal, el rol de la juventud, el asombro como posibilidad para renovar la acción humana y el pensamiento, el ejercicio de educar como una vocación que depende de la pasión que se le imprima y notas alrededor del sentimiento trágico de la vida.



Lo anterior, es producto del trabajo del Grupo de Investigación Philosophia Personae y de los semilleros de investigación en Educación, Mujer y Sociedad y en Teoría y Formación Política del Departamento de Humanidades. Desde el ejercicio académico, investigativo y de extensión esperamos contribuir a la formación de personas capaces de vivir en la verdad, el bien y la belleza.

1

Apreciación estética y experiencia de la belleza

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA*

ARMANDO ROJAS CLAROS**

LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ***

Resumen

El capítulo pretende mostrar que la reflexión estética enriquece la vida humana al ampliar las posibilidades de apreciación del *pulchrum* y busca señalar el papel de la experiencia de la belleza en la vida corriente. Con este fin, se empieza por indicar brevemente los momentos más significativos del acontecer de las ideas estéticas en Occidente, mediante la inclusión progresiva de la categoría de lo bello, lo sublime y lo siniestro, para pasar luego a la descripción de la experiencia de la belleza, su carácter transformador y su manifestación en la cotidianidad. Se concluye con algunas ideas concernientes a la filosofía de la belleza.

Palabras clave: apreciación, experiencia, belleza.

Preámbulo

En diálogo con Heidegger, Gabriel Marcel le recuerda al filósofo alemán que el ser no es un *problema* que deba resolverse sino un *misterio* que está por vivirse¹. Igual puede decirse de la belleza, no es un concepto que consista en ser explicado

.....
* Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae. ejgarzon@ucatolica.edu.co

.....
** Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae. arojas@ucatolica.edu.co

.....
*** Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae. lmvergara@ucatolica.edu.co

.....
¹ Para profundizar en esta cuestión, véase Marcel.



sino una *experiencia* que puede ser vivida. Khalil Gibran (27) lo expresa a su modo cuando afirma que la belleza es el rostro sagrado de la vida, “un jardín eternamente en flor”.

La manifestación de la belleza a través de conceptos es como el dedo que señala a la luna, sin embargo, no debemos pensar que el trabajo intelectual deja de cumplir por ello un destacado papel, solo hay que ubicarlo en el puesto que le corresponde. De hecho, es mediante la experiencia de la belleza que nos acercamos a su misterio, por lo mismo, esta tiene preferencia sobre la reflexión; experiencia existencial que nos refiere por ejemplo Francisco de Asís en *El cántico de las criaturas*, poema en el que recoge su vivencia personal. En el mundo concreto del santo, la praxis adquiere primacía sobre la teoría; de este modo, los seres singulares (hermano sol, hermano perro de Gubbio, hermano cuerpo, hermano Antonio, hermana agua, hermano fuego, hermana tierra, hermano viento) tienen prioridad frente a la abstracta y universal naturaleza (cf. Herrera 29). Su gesto halla una íntima sintonía con la experiencia estética que se caracteriza por ser también única y personal. En efecto, toda expresión artística tiene su propio sello, su identidad. Las obras de Vermeer, Durero, Rafael, Rembrandt, Rodin, Manet, Millet, Borges o Vivaldi nacieron de la vivencia de cada uno de ellos. Pero también el receptor de la obra la asume desde su mundo particular, desde sus circunstancias vitales.

La experiencia de la belleza, por otra parte, no se agota en el contacto con las creaciones artísticas, esta puede darse además en el encuentro con lo divino o con la naturaleza o a través de sentimientos profundos en una relación de amistad. En esta línea vale la pena explorar la valoración estética a partir de las relaciones que entablamos con los otros, especialmente con aquellos cuyo rostro nos interpela, trátase del rostro del pobre, la viuda o el huérfano (cf. Lévinas 213-214); este es un sendero que se recorrerá en la segunda parte del escrito.

Tres hitos de la concepción de la belleza en Occidente

Es quizá una osadía escribir sobre la belleza cuando la historia da fe del trabajo de destacados poetas, músicos, pintores, escultores, arquitectos, filósofos; hombres y

mujeres que han plasmado en sus obras su indiscutible genialidad. Esta actitud parece más bien, un acto de arrogancia o de ingenuidad, máxime cuando por todas partes se afirma que no hay conclusiones definitivas sobre el significado de la belleza (cf. Danto 2009), que no es posible saber cuándo una obra de arte es una buena obra o solo representa una bagatela (cf. Vargas Llosa 35). Ya lo aseveró el viejo Platón, “la belleza es una cuestión difícil”; no sabemos realmente qué es lo bello y, sin embargo, cuando alguien lo experimenta se ve en aprietos para comunicarlo. Por esto, la reflexión sobre la vivencia estética, su expresión y las ideas que cabalgan desde los griegos hasta nuestros días, son asuntos cruciales que todo estudio sobre el *pulchrum*² ha de tener presente, dicho en otros términos, la reflexión estética ha de ponderar las ideas que han tejido y nutren la concepción de la belleza en Occidente y la tarea de comunicarla cuando ha sido experimentada.

Desde la Grecia clásica hasta el siglo XVIII lo bello se presenta como *concininitas* –armonía de las partes con el todo– y como *claritas* –esplendor del rostro divino, rayo de luz que ilumina la materia proveniente de la Fuente de toda bondad–. En esta concepción, lo que indica desproporción, desorden, infinitud o caos es rechazado; lo imperfecto y lo infinito, al considerarse equiparables, no tienen cabida en la estética grecorromana, al contrario, limitación y perfección son tesis incuestionables (Trías 35).

A partir de las ideas antigriegas de la patrística de línea oriental –piénsese en san Basilio y Gregorio de Nisa– se aborda el carácter *infinito* de la divinidad como aquello que no es forma o idea definida y limitativa (Trías 35); se describe más bien como fundamento sin fundamento, abismo o infinitud. Este horizonte abierto por la patrística lo fortalecerá siglos más tarde la ciencia moderna al pensar el universo, el espacio y el tiempo como infinitos (Trías 148).

El espíritu renacentista incorporará en su visión estas ideas grecorromanas y entenderá la belleza como una realidad que se expresa a través del dinamismo de

2 Para ampliar el significado de los conceptos latinos *pulchrum*, *concininitas* y *claritas*, véanse Corominas y Pascual y De Miguel.



eros, amor que es *anhelo* de belleza, superior al *nous*, mediante el cual el ser humano entra en contacto con la divinidad (cf. Ficino 2001). En esta perspectiva, el artista tiene la tarea de enfrentarse con el material en bruto –el mármol, la piedra, el lienzo– para que se refleje en este un rayo de luz, un rayo de belleza; de este modo, el artista deja de ser un artesano y pasa a ser un genio gracias a la realización de sus obras. Al respecto, piénsese en *La Primavera* de Botticelli, *La vocación de San Mateo* de Caravaggio o en *María de Cervelló* de Claude Lorrain³, pinturas en las que se muestra dicha concepción de la belleza y se alude al despliegue de lo infinito.

Esta primera fase de la historia de las ideas estéticas en Occidente sugiere una apertura de la comprensión de lo bello que progresivamente se abre de lo finito a lo infinito, pero que conserva un núcleo común. Tanto la visión grecorromana como la renacentista valoran la belleza en términos de orden y armonía.

La reflexión de Kant⁴ inaugura una segunda fase que corresponde a la inclusión progresiva y definitiva de lo divino entendido como infinito, y la admisión de lo caótico en la percepción de la belleza, con lo que se da apertura a la categoría⁵ de lo sublime. Con Kant se pasa de la consideración metafísica de lo bello al juicio estético, una nueva forma de contemplación del infinito que no podría concebirse en la mentalidad grecorromana, para quien lo finito era sinónimo de perfección, y lo terrible y caótico, lo infinito, era signo de imperfección (cf. Trías 35, 58). En cambio, con Kant comprendimos que el contacto con los objetos que carecen de armonía y justa proporción, el mar abierto, el océano sin límites, una tempestad, una montaña tumultuosa, un huracán, una hoguera siempre ardiente... pueden despertar el goce estético, el sentimiento de lo sublime. *El caminante sobre el mar de nubes*, *Acantilados blancos en Rügen* y *El mar de hielo* de Caspar David Friedrich, constituyen una referencia pictórica en la que se promueve el deseo de infinitud;

3 Para acercarse a una interpretación de estas obras, véanse Wind y Hagen y Hagen.

4 El autor señala por primera vez los postulados básicos de lo que podría ser la reflexión estética en cuanto disciplina académica. Orientación que posteriormente seguirá Hegel en distintos puntos en su monumental obra sobre estética, véase Kant.

5 En una de las acepciones del Diccionario de la Real Academia Española ‘categoría’ es un elemento de clasificación, nosotros la entendemos aquí como un modo de indicar y conceptualizar un hito en la historia de las ideas estéticas en Occidente.

muestra artística que se esmera por patentizar el carácter sublime de este nuevo impulso de la belleza, expresado en conceptos por el genio kantiano y ampliamente desarrollado por el romanticismo.

A través de este movimiento artístico se ingresa en la tercera fase de la contemplación de la belleza: la exploración del sentimiento de lo siniestro. En esta etapa, la belleza se comprende a partir de su carácter de aporía o paradoja; ella mueve en la persona que la contempla el deseo de acercarse y alejarse a la vez, al tiempo que seduce con sus delicias, lleva por abismos desconocidos que producen terror. ¿Qué es lo que le provoca terror al receptor de la obra? ¿Acaso el poema, la melodía, el texto literario, el cuadro, la catedral o la escultura? Ninguna de estas formas. Es algo más relevante, es lo que los románticos entendieron con la experiencia terrible del encuentro con la *divinidad*, paradoja que se puede notar en el Fausto de Goethe.

Por una parte, están los recios deseos de Fausto de entrar en contacto con fuerzas superiores, y por la otra, una vez en su presencia, suscitan el impulso de alejarse; pues la cita con Mefistófeles y las rutas por donde este le conduce, hacen que Fausto experimente ese sentimiento de lo terrible. Lo peculiar de la obra de arte es que lo siniestro no aparece de una manera descarnada sino veladamente⁶.

A las artes, en especial a la literatura y a la pintura, les está permitido revelar lo familiar, lo hogareño, lo que todavía podemos soportar; y han de ocultar lo siniestro, lo que solo puede estar sugerido, pues lo siniestro *es condición y límite de la belleza*, de toda obra artística, debe estar *presente* en la obra, aunque ha de estarlo de forma *ausente* (cf. Trias 33, 52).

Esta fase se caracteriza por una interpretación no teológica de la belleza⁷, al acentuar el divorcio entre la belleza profana y la belleza mística, aquella que los seres humanos pueden discernir desde las fronteras de su razón y su capacidad

6 Para comprobar esta interpretación, véase Goethe (71-196).

7 No es que la belleza teológica haya desaparecido de la escena estética (de hecho, en nuestros días su mayor representante es Von Balthasar, quien construyó su pensamiento teológico sobre la base de la reflexión estética); sin embargo, el recorrido artístico que se ha seguido en estos dos últimos siglos rehúye los esfuerzos por acercarse a lo teológico, a la religiosidad. Las artes se reconocen por el tratamiento de otros temas en los cuales el misterio no es lo primordial; la libertad humana, el desnudo, la guerra, la sexualidad vienen ocupando el lugar que antes tenía lo divino, véase Gombrich.



creadora, y esta otra que es un don, auténtico regalo que irrumpe en la vida de los hombres. Dicha separación entre lo que somos *capaces con nuestra razón* y lo que se recibe como *don*, es quizá uno de los grandes problemas que enfrenta la *persona* desde el horizonte de la belleza; además es un asunto que se evidencia no solo en el ámbito de la creación y apreciación estética, sino en distintas esferas de la existencia humana.

Importancia de la reflexión en la apreciación de la belleza

A través de la descripción de estos tres hitos nos interesa rescatar en primera instancia, el talante de la creación artística y la apreciación estética, con ello no se pretende demostrar la verdad o falsedad de una teoría –como se hace en la ciencia o en algunas disciplinas académicas–, sino suscitar un sentimiento, una experiencia evocadora, gracias a la imaginación y a la capacidad creadora del artista y de su obra (cf. Gardner 61). Por esto, quien aprecia estéticamente una obra de arte no puede perseguir más que la mera contemplación (cf. Bearsdley y Jaspers 99-111), aunque su objeto de admiración sea valorado por su utilidad, el costo económico, la crítica social o los diversos conocimientos que logre ofrecer; en este sentido, la pintura *El tres de mayo en Madrid* de Francisco de Goya no es más verdadera que el *Guernica* de Picasso.

Esto mismo que se aplica a la apreciación de las obras de arte vale para la belleza en general. Ello obedece al amplio margen que existe en la interpretación subjetiva de la belleza y de las artes, y al modo de entenderlas en el transcurso del tiempo. Tal interpretación, si bien subjetiva, está vigorosamente determinada por la cultura; en efecto, el contexto cultural condiciona y posibilita la manera en que interpretamos, comprendemos y valoramos la obra de arte. En la ya clásica obra de Ernst Gombrich puede advertirse cómo las preferencias artísticas y la valoración estética evolucionan con cada época.

En segunda instancia, nuestra pretensión es valorar el ensanchamiento de la apreciación estética que se ha llevado a cabo en relación con la concepción del *pulchrum* al darse apertura a nuevas categorías. La riqueza conceptual que se

constata en el recorrido histórico nos facilita hacer un *contraste* con la interpretación actual que se tiene de la belleza. La visión contemporánea de las artes ha contribuido al empobrecimiento de la reflexión, al suspender todo esfuerzo por ofrecer criterios para distinguir una obra respecto de aquella que es solo un intento, incluso una broma, pues es suficiente con decir “me gusta”.

La democratización de las artes propiciada por las ciencias sociales (cf. Vargas Llosa 35-38), en especial por la antropología, la sociología, el periodismo y las academias de arte al asignarle el mismo valor a las creaciones artísticas, implantó en la conciencia individual la idea de que no es necesario el estudio cuidadoso para distinguir la maestría o ejecución creativa de una obra, y mucho menos para apreciar la belleza. Esa actitud deriva en su banalización, obstaculizando el desarrollo de las capacidades que nos ayudan a apreciar la belleza: tiempo, observación, silencio, meditación, diálogo.

En tercera instancia, esta descripción nos faculta para *rescatar el papel que tiene la reflexión en el ámbito de las artes y la apreciación de la belleza*. No podemos olvidar que la incursión reflexiva en la realización de una obra de arte cumple una doble función. Una, la creación artística demanda un trabajo intelectual que exige conocimiento, inspiración y práctica constante. En esta perspectiva, para Picasso la creación artística es *inspiración* en un diez por ciento y *trabajo duro* en un noventa por ciento.

Dos, se requiere del estudio histórico y filosófico, pues mientras el primero aborda el contexto, los materiales, el origen y evolución de un movimiento o un estilo, el segundo examina el sentido de la obra, sus categorías de análisis, su implicación en la sociedad, en el receptor, en el amante de las artes o en el hombre común. Por tanto, el discurso estético teje a través de los conceptos el significado de la creación artística y su apreciación; además, posibilita amplitud progresiva en la comprensión y contemplación de la belleza y contribuye a la mejora de la sensibilidad.

Por último, no menos importante es el papel que tiene la comprensión de otros ambientes culturales en la vida corriente, sin ella quedaríamos en un horizonte



demasiado restringido. Cuando nos abrimos a la valoración de las obras de arte de otras culturas, ellas pueden conseguir en nosotros un efecto transformador, a la vez que aumentan la comprensión de nuestra condición humana. Esto no quiere decir que haya que buscar una pretendida objetividad en la apreciación de la obra artística por encima de las preferencias contextuales, o que *debiéramos* experimentar un éxtasis sagrado al contemplar la Capilla Sixtina, *La primavera* de Botticelli o el *Aléluya* de Händel; de lo que se trata es de experimentar un efecto benefactor, que puede manifestarse en sentimientos de tranquilidad, paz, serenidad, sobrecogimiento, deleite o simplemente en goce estético. Una persona se puede sentir sobrecogida ante *Las espigadoras* de Millet mucho más que ante *Las meninas* de Velásquez, pero puede mantener un respeto incuestionable por la pintura del artista español.

En este escenario, el goce estético, la interrogación por la realidad humana y la transformación personal, se constituyen en elementos privilegiados de esa experiencia personalizante (cf. Lonergan *Insight*). Si solo nos produce goce pero no interrogación, si se agranda la comprensión de nuestra condición humana pero no hay transformación personal, mayor sensibilidad y respeto hacia toda forma de vida, la experiencia de la belleza queda a mitad de camino.

Muchas personas pueden creer que esta es una interpretación ingenua o, en el mejor de los casos un ideal, olvidando que la búsqueda de la belleza no siempre tiene un final feliz. Muestra de ello es la angustia o dolor que nos produce una pasión no satisfecha, como cuando nos hallamos bajo los efectos poderosos que nos despierta el encanto de una persona en particular, o la imposibilidad de poseer el objeto deseado. Sin duda, este es un hecho, pero quizá no corresponde al anhelo de la belleza, sino a la satisfacción psicológica de una necesidad y, como nos lo recuerda el poeta libanés Khalil Gibran, “la belleza no es una necesidad sino un éxtasis” (126). Así que la vivencia de la belleza como éxtasis, no como necesidad o anhelo de posesión producirá siempre un efecto benefactor.

Sin embargo, el interés por la moda, la estética corporal, el perfume, el coqueteo, el cuidado del hogar, la fascinación por la música, son señales de la *necesidad* de

belleza que anida en el corazón humano; vivencias que pueden verse como el inicio de un proceso ascensional que le permite a la persona acercarse al misterio del éxtasis. Estas experiencias expresan el carácter teleológico de la vida humana, el cual interpela y orienta el curso de nuestra existencia, al brindarnos un horizonte esperanzador en el que la tragedia, la injusticia, el odio, el tedio y el sinsentido no tienen la última palabra.

La experiencia de la belleza

El trabajo de Husserl en el siglo XX significó un gran esfuerzo por convertir la noción de *experiencia* en la categoría primordial de comprensión de la actividad humana, entendiendo *el mundo de la experiencia* como el *horizonte* de significaciones a partir del cual realizamos el sentido de nuestra existencia (Herrera 12, 57-73). Concepto que también desarrolló John Dewey desde una perspectiva distinta; para el autor la *experiencia* favorece el despliegue de los talentos humanos y el mejoramiento progresivo y constante del individuo en todos los aspectos de su vida –moral, intelectual, afectivo, estético– y, por ende, de la cultura (Dewey, *El arte* 79-81); la experiencia según Dewey es el ámbito de posibilidades que potencializa el despliegue de las cualidades y la perfectibilidad humana (cf. Dewey *El arte*).

Desde otra óptica, Bernard Lonergan concibe la experiencia como el presupuesto fundacional que ayuda al desarrollo de la comprensión y la transformación personalizante que consiste en ser atento, inteligente, razonador, responsable y amoroso (cf. Lonergan *Insight, Método*).

Al abordar el concepto de la experiencia desde la mirada de la estética no nos referimos al carácter sensible de rechazo o aceptación que se produce al contacto de la obra de arte, sino a la condición transformadora de la misma. Sentirse excitado, fastidiado o encantado por *El grito* de Edvard Munch, las *Latas de sopa Campbell* de Andy Warhol o las pinturas del artista ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, sin vislumbrar allí la condición humana o sin ampliar nuestra actitud ante la vida, es algo que no podría entenderse como una experiencia personalizante, en cuanto que no se trata tan solo de impactar la sensibilidad, sino



de suscitar nuevos espacios de crecimiento personal y humano que la historia bien nos puede mostrar.

Al respecto, en el año 1225, quien para muchos de su época era un loco, un santo para otros, hallándose en un estado de salud deplorable, “una grave infección ocular que suele arraigar en individuos anémicos” (Gálvez 602) –males contraídos a causa de sus largos ayunos, sus viajes a Egipto y los estigmas que recibió en Monte Alvernia (Gálvez 603)–, y sin poder ver la luz porque le irritaban profundamente sus ojos, pudo traducir en poesía su experiencia de la belleza en *El cántico* de las criaturas o del hermano sol; vivencia que no corresponde tan solo a la de un artista, sino a la de un místico.

Este poema es fruto de una larga experiencia personal, es un legado espiritual que no nace del ambiente intelectual de su tiempo sino del contacto que Francisco de Asís había tenido con la Fuente del amor, con el Dador de todos los dones. Luego, habla de Dios de una manera totalmente particular. En su oración *Alabanzas al Dios altísimo* dice el santo: “Señor, Tú eres el bien, todo bien, sumo bien, Dios vivo y verdadero” (Guerra 25); y en *El cántico* que aquí comentamos, todas las estrofas se introducen con esta aclamación: “Alabado seas, mi Señor” (Guerra 49). Por lo tanto, más que ser una entonación en honor de la naturaleza es una alabanza al Padre, de quien proceden todas las obras. A las criaturas no se les admira por sí mismas, ellas son una metáfora del Creador; en la hermana agua, el hermano sol y la madre tierra podemos ver y alabar al Señor, quien sacia nuestra sed, nos ilumina y alimenta. Desde esta experiencia todas las criaturas están invitadas a reconocer la paternidad de Dios (cf. Matura 8-30).

Un tercer aspecto expresado en el poema es la novedad del reconocimiento de todos los seres como hermanos, realidad sin precedentes en la historia de la fe. En su experiencia, el amor concreto por los hermanos y hermanas tiene prioridad sobre las nociones abstractas de la *verdad* y el *bien*. Esta es la *experiencia de la belleza* que nos parece *transformadora*, puede ser entendida como sabiduría por ser fruto de una vivencia personal que no tiene por fuente los conocimientos que otros le han transmitido. Es un conocimiento probado por la propia existencia el que acredita y convierte en maestro al *frater* Francesco.

Los espacios que nos facilitan acceder a la *experiencia de la belleza* son muy diversos y significativos, están dados por el *encuentro personal* con la divinidad tal como le sucedió al santo de Asís; también por la cercanía con la naturaleza, las creaciones artísticas, con toda actividad humana que pueda ser admirada y, de un modo especial, en el vínculo que se establece con el otro a través del saludo, la mirada, el contacto íntimo, la amistad o cuando las personas logran hacer frente a sus adversidades.

En este sentido, no nos es ajeno el proceso de paz realizado en la segunda mitad del siglo XX por el obispo anglicano y Premio Nobel de Paz Desmond Tutu. Ante la segregación racial en Ruanda, que cobró miles de víctimas, el obispo adelantó un proceso de reconciliación mediante un trabajo de sensibilización espiritual que comenzó con el lema: “Sin perdón no hay futuro, pero sin confesión no puede haber perdón”; disposición que reforzaba con la expresión “perdón no significa olvido” (Tutu 35). La situación no era simple: las víctimas de Ruanda habían padecido crímenes terribles, verdaderas monstruosidades; a pesar de ello, Tutu defendió la necesidad de que las víctimas de atrocidades perdonaran a sus verdugos como una forma de avanzar hacia la sanación y la paz de manera tal que, quienes hubiesen cometido injusticias, tenían que estar dispuestos a restituir y reparar los daños cometidos (Tutu 35), con el fin de recuperar la dignidad perdida. Una lógica semejante la asumió Nelson Mandela, quien al llegar a la presidencia de Sudáfrica buscó la reconciliación, al punto de perdonar a quienes veintisiete años antes lo confinaron a la prisión perpetua.

Estas experiencias nos muestran que la *epifanía* de la belleza puede surgir incluso de una relación dramática, y huye de todo aquello que causa dominación o apropiación, a la vez que opta por la alteridad como principio de reconocimiento de la grandeza del otro tal como lo sugiere Lévinas (39), para quien el misterio del otro se revela especialmente a través de su rostro. El encuentro con el otro solicita de nuestra parte el cuidado y la protección, pues lo verdaderamente humano comienza cuando somos capaces de responsabilizarnos de su vulnerabilidad e indigencia (Lévinas 212-214), sea este un amigo, un compatriota, un vecino, un familiar o un perfecto desconocido.



Es así como la belleza puede surgir de relaciones dramáticas y dolorosas que han sido asumidas a través del perdón o de la reunión sincera con quienes comparten con nosotros su cotidianidad, pues en el corazón humano se albergan deseos de paz, de amor y felicidad; anhelos que, cual águila aprisionada en su jaula, luchan por liberarse y desplegar su vuelo. Deseos que no son colmados en los límites del espacio y del tiempo, sino que tienen visos de eternidad y se anclan en el interior de una multitud de hombres y mujeres que pasan desapercibidos por los avatares de la vida, pero que procuran *floreecer* (MacIntyre 76).

Si bien no todos cuentan con la posibilidad de apreciar las grandes obras de arte, el ámbito de las relaciones humanas es un escenario significativo en el que se puede experimentar la belleza. Tomarse un café con los amigos, escuchar sus cuitas y celebrar acontecimientos familiares pueden ser fuente de experiencias de auténtica belleza y, a la vez, la oportunidad de desarrollar la sensibilidad para apreciar lo simple y cotidiano, así lo muestra el siguiente relato:

El maestro estaba muriendo, miles de discípulos se habían reunido para escuchar sus últimas palabras. Pero él estaba muy feliz y no decía nada. Al ver que iba a morir y todavía no había dicho ni una palabra, un discípulo le recordó: “¿Te has olvidado de decir tus últimas palabras? ¡Siempre has demostrado tener buena memoria!”. El maestro dijo: “¡Escucha!”. En el tejado había dos ardillas corriendo y alborotando y dijo: “¡Qué bonito!”. Durante un instante, cuando dijo: “¡Escucha!” hubo un silencio absoluto. Todo el mundo creía que iba a decir algo importante, pero sólo se oyó pelear a las dos ardillas que estaban corriendo y alborotando en el tejado... Y sonrió y murió (Osho 17).

Incluso en el instante final de su vida el maestro pudo disfrutar de las cosas pequeñas y sencillas; “¡qué bonito!”, son sus últimas palabras. Por ello, la capacidad de aprender a apreciar lo simple, lo cotidiano, es un aspecto esencial de nuestra condición humana, al igual que lo es la capacidad de mantener viva la amistad y el respeto por el otro.

A modo de conclusión

El desarrollo de la sensibilidad mediante el discurso estético puede proponerse como un saber que busca conmover, inspirar o seducir el espíritu; en consecuencia,

la reflexión en torno a la belleza y las artes no puede ser determinada por los límites que nos traza la razón, lo único que ella nos puede exigir es el respeto por las convicciones de los otros.

El interés por la belleza sigue vivo en quienes la experimentan en su cotidianidad o en las expresiones artísticas, pues, aunque los cánones de la belleza hayan cambiado, esto no significa que las obras tradicionales perdieron su valor o que la belleza no se pueda experimentar por medio de las artes contemporáneas. El intento por ofrecer otros marcos de referencia para identificar lo que nos parece bello, como la triada *interés, memorabilidad y deseo de volver a contemplar* –que sugiere Howard Gardner (70-84)–, puede interpretarse como una prueba de la necesidad que las personas tenemos de la belleza y de lo que ella nos produce.

Si el acercamiento a una obra de arte o una experiencia estética nos enriquece de modo personal, si permite el desenvolvimiento de nuestras capacidades, si logra en nosotros una transformación personalizante, ello quiere decir que estamos, o hemos estado, ante la presencia de lo bello, pues como nos recuerda Coleridge, “la belleza se caracteriza por una poderosa experiencia que se recuerda con tranquilidad” (Gardner 77).

La belleza es el alimento del espíritu y se patentiza como una experiencia personalizante e inspiradora, aunque nazca de un entorno o una situación dramática. En este sentido, Francisco de Asís representa la *epifanía* de la belleza encarnada, su materialización visible. Su vida ocupa un puesto especial, pues parece ejercer una influencia perenne. Aunque han pasado casi ocho siglos, su figura sigue siendo conmovedora y es signo de respeto incluso entre los no creyentes.

La experiencia de la belleza puede darse en un proceso silencioso y acendrado. Silencioso porque ella seduce lentamente, conmueve, provoca, sugiere, manifestándose en un sinnúmero de vivencias y creaciones humanas. Acendrado porque, tal como se purifica el oro a fuego lento, la experiencia de la belleza puede darse a partir del sufrimiento.

La experiencia de la belleza manifiesta el carácter teleológico mediante el cual se interpela y se orienta la vida humana, nos pone ante un horizonte esperanzador



donde la tragedia, la injusticia, el odio, el tedio y el sinsentido no tienen la última palabra; por ello, las obras realizadas con creatividad y calidad están llamadas a tener una repercusión seria en la marcha de la sociedad.

Toda persona puede experimentar la belleza en el encuentro con la divinidad o a partir de la meditación, la reflexión, la creación artística, la apreciación de las obras de arte, el contacto con la naturaleza, el encuentro cotidiano con los otros, o, en fin, con toda actividad humana susceptible de admiración.

Bibliografía

- Bearsdley, Monroe y John Jospers. *Estética: historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra, 2007.
- Corominas, Joan y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Barcelona: Gredos, 2000.
- Danto, Arthur. *El abuso de la belleza: estética y el concepto del arte*. Trad. Carles Roche. Barcelona: Paidós, 2009.
- De Asís, Francisco. *El cántico de las criaturas y otros textos*. Madrid: José J. de Olañeta, 2002.
- De Miguel, Raimundo. *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. Madrid: Visor Libros, 2001.
- Dewey, John. *Experiencia y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Ficino, Marsilio. *Comentario a El banquete de Platón*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Gálvez, Tomás. *Francisco de Asís paso a paso*. Madrid: San Pablo, 2009.
- Gardner, Howard. *Verdad, belleza y bondad reformuladas*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Gibran, Khalil. *El profeta. El arte de la paz*. Barcelona: Taschen, 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Barcelona: Océano, 1999.
- Gombrich, Ernst Hans. *Historia del arte*. Nueva York: Phaidon, 2008.
- Guerra, José Antonio. *San Francisco de Asís, escritos, biografías y documentos de la época*. Madrid: BAC, 1995.
- Hagen, Rose-Marie y Rainer Hagen. *Los secretos de las obras de arte*. Madrid: Taschen, 2005.
- Herrera Restrepo, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Lonergan, Bernard. *"Insight", estudio sobre la comprensión humana*. Ciudad de México: Sígueme, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2011.
- Marcel, Gabriel. *El misterio del ser. Obras selectas. Tomo I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.



Matura, Thaddée. “Meditación sobre el Cántico del hermano sol”. *Selecciones de Franciscanismo* XXI.62 (1992): 177-180.

Osho. *Madurez. La responsabilidad de ser uno mismo*. Madrid: Debate, 2001.

Platón. *Hippias mayor*. Madrid: Gredos, 2011.

Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 2006.

Tutu, Desmond. *Dios no es cristiano y otras provocaciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.

Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. Bogotá: Alfaguara, 2013.

Wind, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores, 1972.

2

Voluntariado universitario

Un espacio concreto para poner en
práctica la vocación de servicio

DIANA CONSTANZA NOSSA-RAMOS*

Resumen

El presente capítulo es producto de la reflexión de los miembros del semillero Educación, Mujer y Familia adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. En un primer momento y, por ser una de las categorías de análisis del semillero, hace énfasis en la relación mujer y servicio, partiendo de dos escritos del papa Juan Pablo II: carta apostólica *Mulieris dignitatem* y *Carta a las mujeres*, estos textos proporcionan algunas características del ser femenino y su capacidad para ser madre biológica y espiritual. Posteriormente, aborda el tema de la vocación de servicio al que están invitados los jóvenes desde la perspectiva del humanismo cristiano y, por último, propone el voluntariado universitario como escenario concreto en el cual los jóvenes –hombres y mujeres– ponen en práctica esta llamada.

Palabras clave: voluntariado universitario, servicio, mujer, Juan Pablo II, jóvenes, solidaridad.

Introducción

Ante la necesidad de iluminar los debates antropológicos actuales, el Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia creó el semillero Educación, Mujer y Familia adscrito al Grupo de Investigación Philosophia

* Líder del semillero Educación, Mujer y Familia. Abogada de la Universidad Católica de Colombia y magíster en Bioética y Formación de la Universidad Católica de Ávila, España. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae de la misma institución. dcnossa@ucatolica.edu.co

Agradecimiento especial a los estudiantes Liz Malena Bustos Navarro, María Fernanda Rincón Herrera, Angie Milena Abella González y María Paula Cárdenas Linares, miembros del semillero Educación, Mujer y Familia del Grupo de Investigación Philosophia Personae –línea de investigación educación, ética y política– adscrito al Departamento de Humanidades, quienes colaboraron en la preparación del presente capítulo.



Personae en la línea de educación, ética y política. El objetivo del Grupo es estudiar aspectos relacionados con la persona humana, su naturaleza y sus dimensiones. Por esta razón, las materias de reflexión del semillero son: la naturaleza del ser femenino, la familia y la educación, que buscan ampliar el horizonte investigativo propio del Grupo.

La creación del semillero y su ejecución tienen soporte en el proyecto educativo institucional (PEI)¹ y, por ende, en dos de los compromisos de la misión de nuestra universidad: (i) “Estudiar, analizar, sensibilizar y formular propuestas frente a las condiciones culturales, políticas, económicas y sociales locales, regionales, nacionales e internacionales” y (ii) “Difundir los principios de la doctrina católica y la enseñanza social de la Iglesia”.

Además, el semillero tiene en cuenta el concepto de persona humana que constituye el centro de la misión de la Universidad Católica de Colombia y que se realiza en el desarrollo de su capacidad de donación porque está abierta al mundo y, especialmente, a sus semejantes (Yepes y Aranguren 2009).

De acuerdo con lo anterior, y por tratarse de la mujer como tema de estudio del semillero, se refieren a continuación la carta apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer que san Juan Pablo II escribió en 1988 y la *Carta a las mujeres* del año 1995. Vale la pena recordar que la doctrina de la Iglesia manifiesta la riqueza de la mujer en el espacio social, sin embargo, en este texto solo se considera la propuesta de Juan Pablo II en estos dos escritos².

Mujer y servicio: vocación por la entrega

Te doy gracias, mujer, ¡por el hecho mismo de ser mujer! Con la intuición propia de tu femineidad enriqueces la comprensión del mundo y contribuyes a la plena verdad de las relaciones humanas

(Juan Pablo II, *Carta* 23).

¹ Actualizado el 19 de abril de 2016, Acuerdo 01 Asamblea General Ordinaria.

² Solo por mencionar algunos, el papa Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* hace referencia al mensaje a las mujeres del Concilio Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, el decreto *Apostolicam actuositatem*, los discursos del papa Pío XII y la encíclica *Pacem in terris* del papa Juan XXIII.



Como punto de partida, vale la pena manifestar que, desde tiempo atrás, se tiene mayor conciencia de la igualdad en dignidad entre hombres y mujeres; dignidad que las hace sujetos de derechos y que les ha abierto un campo de actuación en múltiples ámbitos de la vida social (Santa Cruz 2012). El reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres, lleva a comprender que cada uno posee particularidades y características que les permiten complementarse y ayudarse recíprocamente. El papa Juan Pablo II lo explica con esta frase: “los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los recursos de la masculinidad; son sólo diferentes” (*Mulieris* 17).

Pero ¿cuáles son esas peculiaridades del genio femenino y qué relación guardan con el servicio como una llamada propia de la naturaleza femenina?

1. Para el papa la vocación de la mujer tiene dos dimensiones: maternidad y virginidad (*Mulieris*). El instinto maternal se comprende como una capacidad innata que la encamina a amar a las personas como si fueran sus hijos, amor que despierta en su corazón un deseo de servir con una entrega sincera y transparente.

La primera de esas dimensiones alude a la maternidad biológica: desde el punto de vista físico-biológico, la mujer tiene una disposición natural para concebir, gestar y dar a luz a un niño.

La maternidad, ya desde el comienzo mismo, implica una apertura especial hacia la nueva persona; y éste es precisamente el “papel” de la mujer. En dicha apertura, esto es, en el concebir y dar a luz el hijo, la mujer “se realiza en plenitud a través del don sincero de sí”. (Juan Pablo II, *Carta* 18)

Sin embargo, la maternidad no se limita a un aspecto biológico, sino que puede trascender a una maternidad espiritual, que sería una segunda dimensión de su vocación. Por ejemplo, algunas mujeres que se consagran al cuidado de los otros, dedican su vida a servir a Dios, en una comunidad o carisma especial.

2. La disposición a la maternidad que posee la mujer la capacita para ser cuidadora y educadora, le exige una singular implicación y comunión con todo lo humano, una especial compasión y empatía, una entrega y fortaleza; su disposición es extendida a todos los seres que encuentre en su entorno y necesitan ayuda.



La mujer no solo es esposa y madre en el hogar, también ha de ser madre en el trabajo –en cualquier trabajo–, la cultura, la política y en la sociedad (Jiménez y Müller 2015). Por esto Juan Pablo II en *Carta a las mujeres* advierte que su maternidad es afectiva, cultural y espiritual, de un valor verdaderamente inestimable.

3. La mujer puede hacer suya la vida de otro ser humano participando en todo lo que le afecta, desde lo más grande hasta lo más pequeño, alegrías y sufrimientos; la mujer tiene talento para generar empatía y reflexión en los ámbitos de su preocupación. Hay una fuerza en el alma de la mujer y esta se caracteriza por la entrega de sí, componiéndose de una capacidad de amor profunda, duradera y general por los hombres.

En este sentido, la fuerza de la mujer es su vida afectiva. Con esta afirmación Stein (1959) da a entender que la mujer siente la necesidad natural de amar, y de este modo de ser amada, por ello es la más idónea para desempeñar su papel en la “maternidad” como entrega total al hijo y al prójimo, como educadora-formadora.

El servicio asistencial es una de las cosas que atañen culturalmente al ámbito de las mujeres: la solidaridad, la maternidad, el afecto, etc. Stein (1959) refiere que la mujer está orientada a proteger, custodiar, tutelar, nutrir, hacer crecer, esto expresa su deseo natural, el cual es puramente materno. En la mujer prevalecen las capacidades de conservar lo que emerge y asciende, de aguantar dolores, de renunciar, de adaptarse; anímicamente posee una actitud hacia lo concreto, lo individual y lo personal, la capacidad de concebirlo en su particularidad y de adaptarse a ello, la avidez de ayudarle en su desarrollo.

La mujer intuye lo concreto, lo vivo, lo personal, hace propia la vida espiritual de los otros, tiende a un despliegue armónico de todas sus energías. El servicio que obra con libertad, reciprocidad y amor expresa la verdadera realidad del ser humano, por ello es posible que la mujer adquiriera una diversidad de papeles en la sociedad con entrega natural.

Para terminar este primer apartado, vale la pena traer unos análisis de la autora Giulia Paola di Nicola, expuestos en su libro *Reciprocidad hombre-mujer: igualdad y diferencia*. Al mostrar el término maternidad social ampliada (Di Nicola 60),

la autora sostiene que esta forma de servicio se observa en el voluntariado local e internacional, teniendo este unas características esenciales: espontaneidad del compromiso, gratuidad del servicio, persecución de un ideal de solidaridad humana y social y atención especial de quien necesita ayuda³. Menciona que, aunque existen trabajos de servicios que incluyen hombres y mujeres, las mujeres tienen un mayor protagonismo en estas actividades.

De todos modos, no debe perderse de vista que la persona (hombre y mujer) está llamada a la donación a los demás, a la apertura, a la coexistencia, pues, “varón y mujer son dos versiones diferentes y originales del ser humano único” (Seifert 17). Por esta razón, a continuación se expone la segunda parte del escrito relacionada con los jóvenes y el servicio.

La cura al narcisismo: una vida de entrega y generosidad

Con la sonrisa de cada uno de los jóvenes, con su amabilidad, con su disponibilidad para el servicio, han demostrado que hay más dicha en dar que en recibir ... sean siempre generosos con Dios y con los otros. No se pierde nada y en cambio, es grande la riqueza de vida que se recibe

(Francisco, *Encuentro*).

El 3 de noviembre de 2012 se realizó el Primer Congreso Nacional de Pastoral Juvenil en la ciudad de Valencia (España), que contó con la ponencia de monseñor José Ignacio Munilla, obispo de San Sebastián. El título de su presentación fue “La evangelización de los jóvenes ante la emergencia afectiva”, en la que describió tres heridas que padecen los jóvenes de hoy y les impiden desarrollar su capacidad de amar, servir, crecer y comprometerse. Dichas heridas afectivas son el narcisismo, el pansexualismo y la desconfianza y, aunque son vastas lesiones, planteó para cada una de ellas, un bálsamo que las puede paliar y curar.

Para efectos del artículo, se hace referencia únicamente al narcisismo, que consiste en “quedarse encerrado en la contemplación de uno mismo” (Munilla 2012); al igual que el mito griego, el narcisista es torpe para amar a otro distinto de él

³ Citando la autora a R. Angeloni, *Lineamenti della nuova legislazione sulla cooperazione italiana allo sviluppo*. Introducción al texto de la ley de 9 de febrero de 1979, numeral 38.



mismo, es hipersensible y cree que el mundo gira a su alrededor. El narcisista tiene dos maneras de manifestarse: llama la atención buscando reconocimiento y admiración o considera insuficiente lo que recibe de los demás, “es un mendigo perpetuamente insatisfecho” (Munilla 2012).

Una de las posibles soluciones a esta herida es la educación del joven en la entrega y la generosidad; monseñor advierte sobre “la potencialidad sanadora que pueden tener en el corazón de los jóvenes las experiencias de acercamiento al sufrimiento del prójimo”. La considera la mejor terapia de choque para dejar de sentirse víctima: conociendo a las verdaderas víctimas, a los que sufren, a los ancianos abandonados, a los enfermos que son olvidados, a los niños que crecen en medio del abuso y la falta de amor (Munilla 2012).

Si el joven identifica su realidad, puede situarse en el mundo descubriendo sus habilidades y fortalezas, ponerse al servicio de los demás y, especialmente, ser capaz de reconocer en el otro un valor inconmensurable que no se pierde por la vejez, la enfermedad o la condición económica.

Al respecto, se consignan las palabras que el papa Francisco ofreció a los voluntarios de la Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro, las cuales evidencian la alegría que existe en dar, en olvidarse de sí mismo y entregarse a los demás; generosidad que emana con una sonrisa y se concreta en la total disponibilidad a servir. Esas son las características del joven que, en esta cultura de lo *provisional*, va “contracorriente” y del joven revolucionario que quiere mostrar que puede asumir responsabilidades y de amar verdaderamente (Francisco, *Mensaje* 35).

Un joven que atiende su vocación de servicio se convierte en la esperanza del futuro, un joven que tiene memoria y coraje. La memoria que parte de la pregunta ¿de dónde vengo?, evoca la existencia de los antepasados, de la familia, del lugar donde se creció, de la historia personal; memoria de lo recibido de los demás, del legado de maestros, ancianos, educadores, de los abuelos que constituyen la “sabiduría de un pueblo” (Francisco, *Encuentro* 19). Un joven con memoria puede agradecer todo lo que ha recibido, superando la faceta del mendigo afectivo perpetuamente insatisfecho.

Coraje que surge del interrogante ¿qué tengo que hacer en el presente? Ser valiente y perseverante. Por lo tanto, si un joven tiene memoria del pasado y vive con arrojo el presente, se transforma en la esperanza del futuro. Coraje que también se refleja en la capacidad de animarse a *cambiar el sofá por un par de zapatos*, pues el joven puede caer en la tentación de confundir *felicidad* con un *sofá*: un estado de comodidad, tranquilidad y seguridad; un sofá que nos invita a “quedarnos encerrados en casa, sin fatigarnos ni preocuparnos ... Pero cuando optamos por la comodidad, por confundir felicidad con consumir, entonces el precio que pagamos es muy, pero que muy caro: perdemos la libertad” (Francisco, *Encuentro* 23).

Para salir de este estado, el papa propone primero un gran ejemplo: la escena de la Visitación de la Virgen María a su prima Isabel que, disponiendo su corazón al servicio, tuvo tres actitudes que le permitieron avanzar en el camino de la entrega: escucha, decisión y acción. Escuchar es atender y acoger un llamado; decidir es discernir y comprender que la opción que se tome determinará un nuevo camino; y actuar implica aceptar las dificultades y asumir con responsabilidad el rumbo de la propia vida (Francisco, *Encuentro*).

Así, María es modelo de servicio, pero especialmente es modelo de mujer. Una mujer que asume de manera amorosa la responsabilidad de ser Madre de Dios y Madre de cada uno de nosotros; en ella se revela la maternidad biológica y espiritual.

Pero ¿qué posibilidades o escenarios puede brindar la universidad para que los jóvenes desarrollen esta vocación de servicio? Se sugiere el voluntariado universitario, que constituye una derivación de la responsabilidad social universitaria que se describe a continuación.

El voluntariado y la Universidad Católica de Colombia

Se acaba de decir que el voluntariado universitario pertenece a un término amplio denominado “responsabilidad social” y, esta es “una determinada disposición por parte de un individuo u organismo, caracterizada por un alto grado de compromiso para beneficiar no sólo su entorno inmediato, sino la sociedad en general” (Toledo 16). Martínez, Mavárez, Rojas y Carvallo advierten que la



responsabilidad social es el modo en que una organización o empresa se relaciona con la sociedad y la impacta mediante unas prácticas específicas.

Hay cuatro categorías de la responsabilidad social: “instrumental, política, integrativa y ética” (Mercado 7). Las tres primeras se conectan con la forma en que se asume el entorno social: desde el plano económico, la intervención en las relaciones regionales y locales o las que responden a una exigencia puntual. Sin embargo, afirma Mercado que las entidades que adoptan un proceso de responsabilidad social desde la categoría ética “asumen que sus acciones en general, no solo las que están explícitamente orientadas a su entorno social, deben estar orientadas axiológicamente hacia la consecución de un bien que está más allá, aunque no lo excluye, de lo meramente económico o político” (7-8).

Así, una responsabilidad social planteada desde la ética generará en sus actores reflexiones sobre su papel en la sociedad, sobre cómo dirigir sus intenciones, acciones, decisiones y principios hacia el bien de los demás (Mercado 2013).

La responsabilidad social universitaria puede entenderse desde dos perspectivas: gestión de calidad universitaria y pertinencia. La primera apunta a la eficiencia en el cumplimiento de sus funciones como universidad y la segunda, al “cumplimiento de las funciones en el marco de los requerimientos y dinámica de la sociedad” (Bernal y Rivera 10). En este orden de ideas, podemos observar que la responsabilidad social universitaria no se reduce a actividades de voluntariado, sino que comprende diferentes ámbitos y estrategias de aplicación⁴.

.....
⁴ Según Bernal y Rivera algunas estrategias son:

1. Acceso a la sociedad de la información, facilitando la movilidad social a los jóvenes que culminan su bachillerato y desean acceder a la educación superior.
2. Construcción de capital humano. Que definen los autores como la principal responsabilidad de las universidades; se concreta en la “generación, aplicación y difusión del conocimiento” (Bernal y Rivera 11). La universidad aporta su capital intelectual y conforma un patrimonio social y cultural que busca contribuir a la construcción de comunidad. En esta construcción de capital humano no podemos dejar de lado la formación humanística como parte de la integralidad de la formación de la persona. Establecer un programa de este tipo de formación es una “tarea y compromiso social que requiere identificar las disciplinas que dan estructura y contenido a esta labor” (Hurtado, Grimaldo, Barrero y Meneses 77).
3. Consolidación de un sistema de servicio social en la educación superior. Para Bernal y Rivera esta estrategia sí pretende que la universidad sea más pertinente, se vincule con los principales problemas sociales y se proponga una formación en principios y valores propios de la profesión.

El voluntariado universitario, como parte de la responsabilidad social, es evidencia de la tendencia natural de toda persona a la búsqueda del bien de los otros.

El crecimiento de la persona va de la mano con el desarrollo de la acción voluntaria, pues se considera que, aunque a principios del siglo IV ya se realizaban obras dirigidas a ayudar a los demás, en este siglo se dio la llamada *institucionalización de la caridad*, que se materializó en la asistencia de las personas más necesitadas. La práctica de la virtud de la caridad se convirtió en el medio para demostrar el amor a Dios y al prójimo (Dansocial 2009).

Al día de hoy, el voluntariado puede definirse como un “conjunto de acciones de interés general desarrolladas por personas naturales o jurídicas, quienes ejercen su acción de servicio a la comunidad en virtud de una relación de carácter civil y voluntario” (Ley 720 de 2001). Para Salazar es

[...] una expresión de la voluntad del ser humano, que se materializa en un conjunto de acciones libres, solidarias y subsidiarias, en función del reconocimiento del otro, como principio natural del bien común y que puede derivar en labores asistenciales de corto alcance o en proyectos específicos de larga duración. (48)

De lo anterior se decanta que el trabajo del voluntariado tiene unas características que comparte Di Nicola: se ocupa de los intereses de otros, no espera ninguna retribución económica, existe una organización entre los voluntarios, es una actuación libre y se expresa por medios pacíficos. Siempre debe tenerse en cuenta que aunque sea una acción libre y voluntaria, no está exenta de compromiso (Carta Europea para los Voluntarios). Un voluntario siempre “está dispuesto a brindar sus pertenencias, tiempo, cariño y saberes, para la protección, bienestar y satisfacción de alguien o algo que requiere su apoyo” (Dansocial 23).

4. El bienestar universitario que abarca el campo de la cultura, la recreación, el deporte, y “el mantenimiento de entornos universitarios adecuados para la práctica del enseñar y el aprender, y estímulo a la participación estudiantil en los procesos de toma de decisiones” (Bernal y Rivera II).

5. Fortalecimiento de la investigación, tanto de docentes como de estudiantes.

6. La extensión universitaria entendida como una “función sustantiva que interpreta, articula y gestiona las relaciones entre la Universidad y su entorno, con el propósito de potenciar la pertinencia y viabilidad académica de la Universidad, reflejar su identidad ante la sociedad y aportar a la construcción integral del país” (página web Universidad Católica de Colombia).



Sin olvidar la categoría ética de las prácticas de responsabilidad social, un voluntariado universitario se convierte en

[...] una herramienta pedagógica para potencializar actitudes solidarias en los estudiantes, dentro de procesos de transformación ... la voluntad solidaria hace parte integral de los intereses de la juventud, en tanto satisface necesidades espirituales, de autorreconocimiento, de autorrealización y de autoformación. (Salazar 62 citando a Vallaeys)

La Universidad Católica de Colombia al centrar su misión en la persona, establece cinco soportes para su PEI: antropológico, epistemológico, universalidad, doctrina católica y social de la Iglesia y administración y gestión. Dentro del soporte de doctrina católica y social, instaura claramente el desarrollo de actividades conducentes a “Despertar la conciencia, responsabilidad y sensibilidad social de los estudiantes para que orienten sus conocimientos hacia el servicio de los requerimientos sociales y fomenten el sentido de compromiso en todos los órdenes de su actividad personal y ejercicio profesional” (Universidad Católica de Colombia, *Actualización 10*).

Afin a la misión de la universidad y sus compromisos, la responsabilidad social de la Universidad Católica de Colombia “estimula el trabajo colaborativo y la solidaridad considerando que: ‘...es más humana, más enriquecedora, la cooperación entre diferentes que la competitividad entre individuos’ (Hoyos, 2009, p. 428)” (Universidad Católica de Colombia, *Actualización 17*). Aquí se observa esa categoría ética a que nos referimos en líneas precedentes:

En la Universidad, se procura que la comunidad sea sensible y se comprometa con el cambio en las estructuras sociales injustas, desiguales, excluyentes e inequitativas mediante el respeto por los derechos humanos y por el principio de igualdad de las personas. Para ello la Institución incentiva la naturaleza ética y social del conocimiento, estimula las buenas prácticas de responsabilidad social en los procesos académicos, administrativos y financieros y establece las correspondientes reglamentaciones. (Universidad Católica de Colombia, *Actualización 17*)

También en su Plan de Desarrollo 2012-2019 plantea el objetivo estratégico 1.0 de “formar al estudiante con excelencia y pertinencia”, y la estrategia rectoral 1.6 que procura fomentar la sensibilidad y responsabilidad social con la comunidad



en todos los pregrados, desde los programas comunitarios, la práctica profesional y los consultorios.

De este modo, el PEI y el Plan de Desarrollo contemplan la responsabilidad social universitaria, que en la Universidad Católica de Colombia se basa en:

[...] el compromiso personal y colectivo con los principios institucionales y los valores morales, en búsqueda de la equidad y el bien común, a partir del establecimiento de relaciones y vínculos entre las condiciones de la persona, las comunidades en sociedad y el conocimiento. (página web Universidad Católica de Colombia)

Tiene el Programa Institucional Yomasa, que pretende “recuperar dignidad, restablecer valores, fortalecer autonomía y desarrollar propuestas sustentables en personas que viven en situación de fragilidad social”⁵. Desarrolla además actividades de extensión, como por el ejemplo un Diplomado en Bioética y Familia; y ejecuta un programa de bienestar universitario que ofrece formación en grupos culturales, deportivos, Pastoral Universitaria, etc.

En específico, la institución cuenta con el Voluntariado de la Universidad Católica de Colombia, que nace a finales del año 2014, adscrito al Departamento de Humanidades. Las actividades que realiza se orientan a favorecer a la población interna (estudiantes-docentes) con formación y sensibilización ante la fragilidad del otro; y, a las poblaciones vulnerables externas a la institución con su trabajo práctico.

El Programa de Voluntariado celebra cada quince días charlas de formación para los voluntarios; se trabajan sobre todo temas vinculados con valores humanos como “el orden, la responsabilidad, la fuerza de voluntad [y] el compromiso social universitario” (página web Universidad Católica de Colombia). El objetivo es crear conciencia en los estudiantes y docentes de que *no se puede dar lo que no se tiene* y que la labor del voluntario requiere perseverancia y generosidad, virtudes que se van adquiriendo en el quehacer diario.

5 Para lograr el trabajo, cuenta con las siguientes alianzas: Agencia Nacional para la Superación de la Pobreza Extrema, Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario, Observatorio Regional de Responsabilidad Social para América Latina y el Caribe e Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (página web Universidad Católica de Colombia).



En la definición que proporciona Luciano Tavazza sobre la *acción voluntaria*, se muestra claramente la importancia de personas que formen y organicen el voluntariado, con el propósito de entregar un servicio de calidad y especialmente, de continuidad:

[...] la acción de un ciudadano que, una vez cumplidos sus deberes de estado (estudios, familia, profesión) y civiles (vida administrativa, política o sindical) se pone a disposición desinteresada de la comunidad, promoviendo la solidaridad. Para ello ofrece energías, capacidades de su tiempo y, eventualmente, los medios de que dispone, como respuesta creativa a las necesidades emergentes del territorio y, prioritariamente a aquellas que corresponden a los marginados. *Todo ello, preferiblemente, mediante la acción de un grupo que suministre la formación permanente y la continuidad del servicio en colaboración con las instituciones públicas y las fuerzas sociales.* (Tavazza 1995, énfasis añadido)

Con el ánimo de brindar una formación de todas las dimensiones del estudiante o docente voluntario, la Universidad Católica de Colombia apoyó la participación de algunas representantes del Voluntariado en la Jornada Mundial de la Juventud en Polonia. Este encuentro internacional de los jóvenes del mundo con el papa Francisco es un evento que se lleva a cabo cada dos o tres años y tiene como finalidad compartir la fe de la Iglesia Católica y vivir los sacramentos.

De esta participación, las voluntarias y docentes que estuvieron allí realizaron un foro en el que contaron a algunos estudiantes de cultura católica, sus vivencias en Polonia y lo que había implicado esta experiencia en su vida de fe.

Respecto a otras actividades que regularmente ponen en marcha los voluntarios, se citan las visitas quincenales a personas de tercera edad en condición de desamparo, al Hospital Militar y a la fundación de niños “Santa Rita de Casia”.

Una de las tareas semestrales del programa es la “Semana de Voluntariado, Brigada de Salud y Asesorías Jurídicas”, donde se busca trabajar con una comunidad de escasos recursos; se hace refuerzo escolar para los niños, charlas para adolescentes y catequesis para adultos. Los voluntarios además visitan las familias, en particular a aquellas que tienen algún enfermo en casa.

Algunos voluntarios hacen su labor de acuerdo con su profesión, por lo que ofrecen a la comunidad brigadas de salud (odontológicas, de optometría, psicológicas, entre otras) y asesorías jurídicas gratuitas (página web Universidad Católica de Colombia).

Conclusión

Como se analiza a lo largo del artículo, la disposición a servir es connatural a la persona por el hecho de ser sociable; así, la entrega generosa se convierte en una vocación o llamado que hace eco al interior de cada individuo. Hombres y mujeres están convocados a vivir la generosidad; sin embargo, la mujer está dotada de unas características que la hacen más dada al cuidado de los otros, a ser madre, no solo biológica, sino en cualquier ambiente en el que esté inmersa.

Aunque lo anterior se comprende desde las experiencias de cada hombre y mujer, algunas veces este llamado se hace difícil de escuchar por la actitud de egoísmo que permea la manera como nos relacionamos con los otros. Por esto, la responsabilidad social universitaria, particularmente el voluntariado universitario, se convierte en el espacio donde estudiantes, docentes y administrativos despiertan su vocación y recorren un camino de formación para poder ayudar a quien lo necesite.

La universidad en Colombia vive unos compromisos de responsabilidad social y proporciona áreas específicas donde se evidencia que asume el reto de formar íntegramente ciudadanos capaces de salir de sí mismos, jóvenes que no se quedan en el sofá, hombres y mujeres que propenden por el bien común.

Bibliografía

- Bernal Hernando y Bernardo Rivera. *Responsabilidad social universitaria. Aportes para el análisis de un concepto en pensamiento universitario* N° 2. Bogotá: Asociación Colombiana de Universidades, 2011. <http://www.cna.gov.co/1741/articles-311056_ResponsabilidadSocial.pdf>.
- “Carta Europea para los Voluntarios”. *Bienestar y protección infantil*. <http://www.bienestaryproteccioninfantil.es/imagenes/tablaContenidos03SubSec/carta_eur_voluntarios_2.pdf>.
- Dansocial. *Impacto del voluntariado en Colombia. Recorrido histórico y medición de su incidencia en el PIB del país. Investigación realizada en el Convenio N° 039 de 2009 “Marco conceptual y contextual del voluntariado en Colombia y su relación con el desarrollo económico” entre Dansocial y la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá: Dansocial, 2009.
- Di Nicola, Giulia. *Reciprocidad hombre-mujer. Igualdad y diferencia*. Madrid: Narcea, 1991.
- Francisco. Mensaje para la XXX Jornada Mundial de la Juventud. Ciudad del Vaticano, enero de 2015.



- Francisco. Discurso. Encuentro con los voluntarios de la XXVIII JMJ. Río de Janeiro, Brasil, julio de 2013.
- Francisco. Encuentro con los voluntarios de la JMJ, con el Comité Organizador y los benefactores. XXXI Jornada Mundial de la Juventud. Cracovia, Polonia, julio de 2016.
- Francisco. Discurso en la vigilia de oración con los jóvenes. XXXI Jornada Mundial de la Juventud. Cracovia, Polonia, julio de 2016.
- Hurtado Lina, Humberto Grimaldo, Floralba Barrero y Alba Lucía Meneses. *Evaluación e impacto de un programa de formación humanística en instituciones educativas de la ciudad de Bogotá*. Colección Nuevos Pensadores. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 2013.
- Jiménez, L. y G. Müller. *La misión de la mujer. Recopilación de textos en el V centenario del nacimiento de santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia*. Ávila: Universidad Católica de Ávila, 2015.
- Juan Pablo II. Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988.
- Juan Pablo II. *Carta a las mujeres*, 1995.
- Ley 720 de diciembre 24 de 2001. "Por medio de la cual se reconoce, promueve y regula la acción voluntaria de los ciudadanos colombianos". Bogotá: Imprenta Nacional.
- Martínez, Cynthia, Ramón Mavárez, Ligibther Rojas y Belkis Carvallo. "La responsabilidad social universitaria como estrategia de vinculación con su entorno social". *Frónesis* 15.3 (2008): 81-103. <http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-62682008000300006&lng=es&tlng=es>.
- Munilla, José Ignacio. La evangelización de los jóvenes ante la emergencia afectiva. Primer Congreso Nacional de Pastoral Juvenil organizado por el Departamento de Juventud de las CEAS. Valencia, España, noviembre de 2012.
- Salazar, Víctor. El voluntariado universitario. Propuesta para la gestión del entorno ético de las universidades. Tesis de maestría en Ingeniería Industrial. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, 2014. <<http://www.bdigital.unal.edu.co/48046/1/30236898.2015.pdf>>.
- Santa Cruz, Dalia. "Lo auténtico femenino y la elevación de lo humano. Reflexiones a partir del pensamiento de Juan Pablo II". *Cuadernos de Pensamiento* 25. (2012): 37-52.
- Seifert, Josef. "Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión". *Atlántida* 13. (1993): 49-71.
- Stein, Edith. *La mujer, su papel según la naturaleza y la gracia*. Madrid: Ediciones Palabra, 1959.
- Tavazza, Luciano. *El nuevo rol del voluntariado social*. Madrid: Lumen, 1995.
- Toledo, Viviana Elena. *Abordaje de la responsabilidad social universitaria de las IES de Colombia acreditadas al año 2010*. Intellectum. Chía: Universidad de La Sabana, 2015.
- Universidad Católica de Colombia. Actualización Proyecto Educativo Institucional. Aprobado por la Asamblea General mediante acuerdo N° 01 del 19 de abril de 2016. <<https://www.ucatolica.edu.co/portal/wp-content/uploads/adjuntos/reglamentos-y-estatutos/mision-PEI.pdf>>.
- Universidad Católica de Colombia. Plan de desarrollo 2012-2019. <<https://www.ucatolica.edu.co/portal/nuestra-universidad/plan-de-desarrollo-2012-2019/>>.
- Yepes, Roberto y Javier Aranguren. *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Navarra: Eunsa, 2009.

3

Conocimiento y moral

Relación problemática en los libros I y II de *Aurora* de Friedrich Nietzsche

ALEXANDER ALDANA PIÑEROS*

Resumen

El capítulo pretende establecer una relación problemática entre el conocimiento y la moral, en consideración del especial tratamiento de orden genealógico dado por Nietzsche a la cuestión de la moralidad, asumida más bien como un conjunto de tradiciones, costumbres y convenciones a las que las personas atienden sin saber por qué, precisamente, por costumbre. Ahora, tal cotidianidad en la práctica de la moral viene de antiguo por procesos violentos y arbitrarios que se han incorporado en el vivir del hombre imponiéndose casi por naturaleza. Es pues la intención de Nietzsche poner en tela de juicio tal aceptación.

Palabras clave: moral, conocimiento, eticidad, costumbre, Nietzsche.

Introducción

El capítulo procura mostrar algunas de las posibles relaciones entre los temas concernientes al *conocimiento* y los temas propios de la *moral* en el libro segundo de la obra *Aurora* de F. Nietzsche, mas, haciendo una importante referencia al libro primero. Para efectuar tal relación habrá de proponerse una lectura que fije la conexión entre los problemas del conocimiento y la *eticidad (moralidad) de la costumbre*¹ que se abordan en el libro primero, esto contenido en el subtítulo:

.....
*Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente investigador del Grupo de Investigación Philosophia Personae del Departamento de Humanidades, Universidad Católica de Colombia. aaldana@ucatolica.edu.co

.....
¹ Hemos optado por entender la palabra alemana *sittlichkeit* como eticidad más que como moralidad, aunque se reconoce que tal concepto sufre del mismo intercambio semántico que hacemos en español.



“El conocimiento y la eticidad de la costumbre”, para luego, establecer el contacto con contenidos esencialmente morales –o como entendemos habitualmente lo moral–, inclinando el estudio a las *acciones* y al *principio mismo del acto*, esto en el aparte llamado: “El problema de determinar el principio del actuar”.

Así, de acuerdo con la problemática de la eticidad de la costumbre y de lo brumoso que nos resulta el principio del acto mismo, el camino de interpretación de este texto no ha de ser otro que el sugerido por Nietzsche: la crítica de todo principio moral que pretenda fundamentarse en las tradiciones o costumbres impuestas arbitraria e irreflexivamente por cualquier instancia de poder. Más adelante, a modo de conclusión, se intentará dar una consideración final que englobe la problematicidad de estas relaciones.

Se intenta además encaminar los estudios del Grupo de Investigación Philosophia Personae del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia, específicamente a la línea de antropología filosófica, hacia las reflexiones de la modernidad sobre las cuestiones existenciales más acuciantes en torno a la persona humana, como en este caso, representa el problema de la moralidad –o eticidad– en la conformación de las costumbres, normas y modos de ser de las personas, pero enjuiciando la instauración de normas morales que se dan en un claro movimiento de imposición irracional, basado en el poder y el miedo desplegados por las instituciones culturales hacia sus individuos, ejercicio crítico que plantea Nietzsche y que esperamos entender y presentar a cabalidad.

El conocimiento y la eticidad de la costumbre

Debe aclararse que la clase de conocimiento al que nos referimos se dirige al *campo de las acciones humanas*, tanto en la búsqueda de su origen como en las formas por las que se determina como buena –según un horizonte de interpretación moral determinado– y no en un sentido específicamente epistemológico. Así las cosas, la más inmediata forma de asociar los temas en cuestión: el conocimiento y la moral, será acudiendo a uno de los problemas dejados por Nietzsche en el libro primero de *Aurora*, a saber, la crítica a la *eticidad de la costumbre* que postulaba ya en el aforismo noveno. Recuérdese que “la eticidad no



es otra cosa que la obediencia irrestricta a las costumbres” (Nietzsche 67), a las que se obedece, no por su beneficio o utilidad para el ser humano, sino por ser la tradición una autoridad superior que se acata sin reparo por mor de su poderío, indeterminación e incomprensibilidad. En este orden de ideas, algo similar podría pasar con la moral que, como todo tipo de autoridad arcana, impide la reflexión y la discusión, pero que se constituye a la vez en una forma poderosa de entender la realidad y la relación entre las personas.

Nietzsche en este sentido, como sugiere el profesor Sánchez (128), pone de manifiesto en los dos primeros libros de *Aurora*, la necesidad de criticar una noción de vida humana hasta ahora comprendida y sujeta a los planteamientos ontológicos desde la eticidad y la moral. Con lo que se abre el campo de comprensión que permite ver que, al hacer tal revisión, puede extenderse esa sospecha al terreno del conocimiento, ante los modos que tiene el hombre de conocer el mundo y a sí mismo e incluso plantea el estudio de sus límites cognoscitivos.

Al parecer, Nietzsche pone el problema de comprender la profunda imbricación existente entre conocimiento y las estructuras de poder y dominación (Cano 137) que, como se postula aquí, son impuestas desde fuera, entre otros agentes, por lo que ha dado en llamarse *eticidad de la costumbre*, o dígase –como era propuesto más arriba– por un poder tremendo al que se acata no por convicción, decisión libre y razonable, sino porque ha sido impuesto de antiguo, al que se estima como sacro, al que se le teme en virtud de su poder “inmarcesible” o al que se le imputa la cualidad de ser conocimiento cierto y objetivo sobre las cosas.

En esto último, resulta válido comentar, aunque brevemente, la noción de objetividad en el conocimiento, que bien puede enlazarse con las ideas contenidas en el aforismo III, con las que Nietzsche reafirma la crítica a la ligazón entre el conocimiento y la eticidad de la costumbre, en particular critica el afán de objetividad del hombre. Así dice el pensador alemán acerca de aquellos que siguen los principios impuestos de manera indubitable:

Bajo la influencia de sus experiencias y recuerdos de los que no se puede librar, él suele admirar la neutralidad de los sentimientos, la objetividad, considerándola como algo extraordinario, genial o propio de una moral extraordinaria. Ese individuo no



comprende que semejante neutralidad es también únicamente *el hijo de la educación y de la costumbre*. (Nietzsche 127, énfasis añadido)

Este “sacrificio al *ídolo de la objetividad*” (Cano 69) es combatido por Nietzsche, pretendiendo dismantelar la presunta incondicionalidad de la verdad como fuente indiscutible de todo valor, para hacer referencia al abismo complejo de la realidad y del interior del hombre. Solo realizando este paso antropológico, el conocimiento abandonará sus imposiciones suprahumanas, como la moral o la religión, y tendrá un sentido existencial, dentro del cual incluso *la ciencia*, con sus postulados y pretensiones de objetividad, manifestaría sus límites vitales.

Atendiendo a Deleuze, cuando intenta explicar las razones que impulsaron a Nietzsche a criticar la relación moral-conocimiento, lo anterior se explicaría estableciendo un argumento que muestra la pretendida objetividad de la moral, diciendo que “El hombre que no quiere engañar quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones para no engañar son razones morales” (Deleuze 136). Esta afirmación la contestaría Nietzsche por lo menos de dos maneras; primera, viendo que el problema moral que esto implica es el profundo error que se postula en el aforismo 116 de *Aurora*, cuando se pretende que “‘al conocimiento recto *tiene que seguir* necesariamente la acción recta’. –A causa de este principio todos los hombres heredaron la locura y la presunción habituales de suponer que existe el conocimiento de la esencia de una acción” (Nietzsche 133, énfasis añadido). Y luego, se objetaría esto en el párrafo 105, indicando que más importante que no querer engañar ni hacer daño a los demás, es no dañarse ni engañarse a sí mismo, viviendo “en una nube de opiniones impersonales... e involuntarias, casi poéticas. ¡Qué singular es este mundo de fantasmas, capaz de ofrecer una apariencia tan sensata!” (122).

Deleuze amplía la relación moral-conocimiento, poniéndola como causa de esa división entre el conocimiento y la vida, de la separación entre dos mundos que traza el hombre para vivir con algo de seguridad –que más adelante Nietzsche llamará reinos de la finalidad y del azar– rechazando el mundo, tomándolo como apariencia, juzgándolo sin cesar, viendo el error y evitándolo a toda costa, en suma, acusando la vida tal como se presenta.

En esta forma de análisis, que se hace cada vez más profunda, descubre el hombre los tres grandes *espesores* (Deleuze 137): el conocimiento, la moral y la religión; tres esferas pretendidamente supremas que determinan el ordenamiento de la existencia del hombre, con sus correlatos: la verdad, el bien y lo divino, valores superiores y objetivos de la vida. Estos aspectos han sido señalados por Nietzsche, aunque con una crítica, pues para él, la moral y el conocimiento no deben oponerse a la vida del hombre, al contrario, su deber es realizarle, pero desde la perspectiva humana y no como una instancia reguladora, impuesta por obligación desde un ámbito no humanizado. Por eso es tan vehemente su proposición en el aforismo 108:

En la medida que el individuo quiere su felicidad, no se le debe dictar normas sobre el camino que conduce a ella... las normas que se llaman morales están, a decir verdad, dirigidas contra los individuos y no tienden, en ningún caso, a su felicidad ... Mas hasta ahora la ley moral debía permanecer por encima de nuestra voluntad: no se quería realmente ofrecer ninguna ley, sino tomar algo de ella, descubrirla en alguna parte, dejarse mandar por ella desde algún sitio. (Nietzsche 124, énfasis añadido)

No obstante, este es el modo habitual de proceder de los seres humanos: *enanos astutos* (Nietzsche 141) supeditados a causas finales y voluntades últimas, basando sus intenciones, actos y anhelos en un mundo donde, aspiran, todo esté ordenado y delimitado, en el cual todo es consecuente y así puedan ordenar su vida según sus dictámenes. “Este es el reino de los fines y de la voluntad, que se opone, al reino del azar” (141), entendido como obstáculo o destructor del primero, especialmente, bajo la forma de las casualidades (“esos estúpidos gigantes”, como dice Nietzsche en el mismo aforismo), la Moira o el destino, en suma lo indeterminado, lo azaroso.

Sin embargo, todo lo hasta aquí escrito persigue reevaluar ese reino de los fines, y no solo por asociarse con la eticidad de la costumbre, sino porque, estrictamente, aleja al hombre de su propio ser y de la vida tal como se presenta: difícil, limitada, susceptible de error, de variación, de experimento, de indeterminación, pero, espacio de la actuación humana. Ante lo cual reclamará Nietzsche: “¡Ya es tiempo, pues, de que *aprendamos* que los gigantes también gobiernan en nuestro



mundo supuestamente especial de las causas finales y de la razón! ¡Y nuestros fines y nuestra razón no son enanos sino gigantes!” (142, énfasis añadido).

Se plantea con esto un cambio de reparto en el poderío de esos dos reinos, ahora la fuerza vital del hombre se inclinaría no al de la voluntad y causas finales, sino al del azar, donde son las propias manos del ser humano las que *lanzarían los dados* de las probabilidades de existencia. Puede interpretarse que lo azaroso que postula Nietzsche se conecta con todo aquello fundamental en el conocimiento y el actuar del hombre, mas permanece, para las capas exteriores de la conciencia, oculto, indeterminado, arcano en el interior del hombre. Al tiempo, el azar se erige como espacio de posibilidad y realización humana, por carecer constitutivamente de determinación y oponerse al mundo de la finalidad.

Se vislumbra entonces que el conocimiento debe ser asociado al hombre libre en tanto que este pueda criticar aquello que se sostenía como estable, es en ese sentido en que aparece la “confianza” de Nietzsche en la razón, la ciencia y el progreso del hombre, a los que no toma como absolutos sino “como un medio para poner en duda la religión, la metafísica... y la moral, para hacer de ellas ‘cosas discutibles’” (Fink 61). En concordancia con esto, si la vida no está supeditada a fines estáticos y fijos, puede pensarse en ella como experimento, pues, pareciera que constantemente Nietzsche alude a lo primordial de analizar el carácter experimental de la vida, a sus audacias y proyectos, a su tendencia a darse fines a sí misma, lo que dejaría libre al conocimiento y al hombre mismo con respecto a esos “ideales sobrehumanos”.

Lo que Nietzsche sugiere es la posibilidad de un cambio de actitud de la existencia humana invitándole a descubrir y desenmascarar todo aquel contenido tan sagrado como la moral, la religión, la metafísica, y en sentido amplio, todo orden impuesto por la eticidad de la costumbre, como algo hipervalorado por el hombre, pero que no tiene en su fundamento más que la acción del hombre mismo, quien se ha impuesto cargas enormes y les ha venerado desconociendo u olvidando que fue él quien les confirió tal poder sobre su vida concreta y les impuso como sus ideales de existencia.

El problema de determinar el principio del actuar

Es en el panorama de honda ignorancia de sí mismo y subordinación a poderes supraterrénos de diversa índole –metafísica, moral, religiosa, gnoseológica– donde el hombre defiende sus contenidos morales, en este caso, el fundamento de sus acciones. El ser humano ha creído comprender la esencia del proceso que termina en la acción. Habitualmente las personas dicen saber qué quieren hacer y conocen las profundas motivaciones por las que realizan sus actos y, por derivación analógica, los actos de los demás. Se tienen como conscientes, libres y responsables de su actuar. Aunque esto no podría ser más extraño, pues como declara Nietzsche en el aforismo 116:

¡No hay nada que le resulte más difícil de conocer al hombre, desde los tiempos más remotos hasta hoy, que el desconocimiento que tiene de sí mismo, y no sólo respecto al bien y al mal, sino también respecto a algo mucho más esencial! De acuerdo con una vieja ilusión, creemos saber con toda exactitud *cómo se produce una acción humana* en todos los casos posibles. (133, énfasis añadido)

Continuando con estas ideas, puede acudir al aforismo 119, en el cual Nietzsche advierte que, aun cuando alguien profundizara en el conocimiento de sí mismo, reconocería de manera insuficiente el conjunto de impulsos que constituyen su ser. Esto, porque hay dificultad en disponer las relaciones, intensidad y fuerza de tales impulsos, no es solo valorarlos e interpretarlos, es difícil racionalizar el entramado de instintos y admitir el grado de desarrollo de cada uno y su jerarquía respecto a los otros, el modo como procede ese proceso de *alimento y nutrición* de nuestras experiencias basadas en impulsos, como es denominado por Nietzsche.

Este sujeto que pretende conocer el origen y proceso de sus acciones, debe aceptar que en vez de ser estos una unidad determinada y relacionada con causas, consecuencias y finalidades, son un conjunto, un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la variedad misma de fuerzas que constituyen al sujeto. No obstante, persiste el hábito de considerar todo lo que el hombre hace como consecuencia de su voluntad, incluso cuando no se tiene una experiencia total de las causas que impulsan a los actos. Factiblemente



es a causa de esta incapacidad, por lo que postula Nietzsche el tema de la *lucha de los motivos*, de la siguiente forma:

[...] antes de un hecho, en nuestra conciencia reflexiva, se presentan una serie de consecuencias de diferentes hechos que todos creemos poder realizar y las comparamos entre sí. Creemos que nos hemos decidido a realizar una acción cuando hemos constatado que sus consecuencias serán predominantemente las más favorables. (140)

Así, se asume que los actos se realizan de acuerdo con motivos, pero suele obviarse que en el momento del acto, el actuante está con frecuencia determinado por motivos distintos de los que había contemplado inicialmente. Es gobernado por un sentimiento o pasión, guiado por la comodidad o facilidad, por el influjo de la corporeidad, por el humor del instante o por la influencia del azar que dispara algún afecto inesperado. Lo que dicho por el autor quiere significar que: “en ese momento actúan motivos que, o bien nos son totalmente desconocidos o que conocemos muy mal, y *que jamás antes* habíamos podido confrontar respectivamente” (Nietzsche 140, énfasis añadido).

Esto resultaría en una batalla secreta de los motivos, que el hombre no puede establecer, permanece oculta, ignorando o no experimentando el motivo que se ha impuesto para llevar al acto. No obstante, las personas recurrentemente no contemplan este caudal de procesos inconscientes y se contentan con analizar tan solo la parte de la acción que se permite consciente, confundiendo “la lucha de motivos con la comparación de las posibles consecuencias de las diferentes acciones –una de las confusiones más rica en consecuencias y más funesta para el desarrollo de la moral!” (Nietzsche 140).

Como es difícil para la conciencia o para el estado de vigilia reconocer el desarrollo de esos impulsos, Nietzsche acude a la liberación de esas fuerzas por medios ficcionales, interpretativos y arbitrarios (como el sueño), con los cuales los impulsos se liberan o desahogan, pero tal salida no hace más que generar más interrogantes: acaso las “*valoraciones y juicios morales* no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos?” (Nietzsche 136-137).

En concordancia con lo precedente, ¿qué son entonces las vivencias del hombre, algo por completo desconocido e ininteligible o el fruto de una ininterrumpida sublimación de pulsiones e instintos? No podría irse tan lejos, lo que debe aceptarse es que en ellas es mucho más lo que se introduce por parte del hombre que lo que ya contienen en sí mismas o lo que han recibido de alguna instancia superior. Ante esto, es necesario recordar que el hombre no conoce del mundo más que lo que ha puesto en él.

Lo más valioso de estas consideraciones sobre el conocimiento del principio de los actos es que ya no pueden estos tenerse como contenidos universales y abstractos, es hora de que hagan referencia a las fuerzas primarias y reales que impulsan el pensamiento y la acción del ser humano. Además –para terminar este apartado–, no debe estimarse este proceso de indeterminación del principio del acto como algo negativo, al contrario, debe entenderse como una de las habituales críticas de Nietzsche a la tradición, en este caso filosófica, que de antiguo ha pretendido asociar los actos como una sucesión de causas y efectos preñada siempre de finalidades, las cuales son reconocidas por la conciencia y voluntad humanas tendiendo a ellas naturalmente.

Consideración final

Si la obra *Aurora* tiene por subtítulo: “Pensamientos sobre los prejuicios morales”, ahora sería lícito pensar que el hombre puede empezar a librarse de tales prejuicios al cambiar su manera de entender el mundo y su propio ser, sin atender ya al estudio de los valores en sí mismos, como existentes en un reino supremo y objetivo, sino *a la carga humana* –por así decirlo– que el hombre proyecta en sus acciones y experiencias, llamando a esto valores. En ese estado de libertad del espíritu –vuelve a aparecer la imagen del espíritu libre tan importante en la obra del alemán–, el hombre se descubre a sí mismo como el que dicta los valores y adquiere a la par, la posibilidad de trazar nuevos valores o de invertir el orden establecido por ellos (Fink 69), atacando afanosamente *ese sentimiento con respecto a las costumbres* que alegaba Nietzsche en el aforismo 19, pasión de sometimiento que se alejaba de la experiencia humana como tal y revestía a la costumbre



de un respeto basado en aspectos ilusorios como su antigüedad, sacralidad y su carácter incuestionable y que impedía, al fin, el desarrollo humano en forma de creación y experimentación de nuevas y mejores costumbres, teniendo como resultado el embrutecimiento de la humanidad.

Al ver el trasfondo que agita los actos del hombre, tendríamos que el conjunto de principios y fines tan elevados fijados más allá de él mismo, sería con una nueva mirada, *humanos, demasiado humanos*, como sugería en un juego de palabras Fink (61-62) aludiendo a una obra de nuestro autor. Así pues, Nietzsche exhortaba a desconfiar tremendamente de todo aquello de lo que, precisamente, el ser humano en todo tiempo se ha sentido más confiado: las normas morales impuestas por agentes externos que, incluso, le parecen como necesarios para la regulación moral y se presentan a su entendimiento –por una obnubilación pasmosa– como el conocimiento más evidente.

Por el contrario, el ser humano ya no debería buscar los fundamentos y fines de su existencia fuera, sino dentro de sí mismo, pues como ya nos aconsejaba el alemán en el párrafo 48: “Conócete a ti mismo”. A esto se reduce toda la ciencia. –Sólo cuando el hombre haya alcanzado el conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo, pues las cosas son únicamente los límites del hombre” (91). Por ejemplo, su vida no estaría más condicionada de antemano e irrestrictamente por el poder de la eticidad de la costumbre o determinada por una serie de preceptos morales inamovibles ni supeditada a poderes sobrehumanos, ahora podría decirse que se plantea la aparición de un nuevo sentimiento ante la existencia humana, nacido de la libertad de la persona.

Bibliografía

Cano, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1981.

Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Sánchez, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989.

4

El reconocimiento y valor del otro en la formación integral de la persona

FRANCY LILIANA GARNICA RÍOS*

SANDRA LIGIA RAMÍREZ OROZCO**

Resumen

La persona humana por naturaleza es sociable, no se puede concebir como una isla y, por lo tanto, existen unas reglas mínimas de convivencia para lograr la paz y la armonía entre los individuos. Normas que se establecen de forma conjunta y democrática, se transmiten en el seno familiar y se socializan por medio de la educación.

Palabras clave: alteridad, familia, educación.

La alteridad es una categoría antropológica esencial para el estudio de la persona humana en toda su dimensión. El término “alteridad” se aplica al descubrimiento que el “él” hace del “otro”, lo que hace surgir una amplia gama de imágenes del otro, del “nosotros”, así como visiones múltiples del “él”. Tales imágenes, más allá de las diferencias, coinciden todas en ser representaciones más o menos inventadas de personas antes insospechadas, radicalmente diferentes, que viven en mundos distintos dentro del mismo universo

(Lévinas citado en Ramírez 6)

La flor y el fin de toda verdadera filosofía es la pedagogía, en su más amplio sentido, como teoría de la formación del hombre

(Dilthey 7)

* Docente investigadora de la Universidad Católica de Colombia. flgarnica@ucatolica.edu.co

** Docente investigadora de la Universidad Católica de Colombia. slramirez@ucatolica.edu.co



La alteridad como categoría antropológica establece el significado de la relación que se tiene con el otro, que representa al otro como “constitutivo de la persona humana” (Ramírez 8) y posibilita el poderse referir al otro, quién es, qué vive, qué siente, qué aporta a la convivencia con los otros. Según Ramírez

A partir de la alteridad de esa relación con el otro y los otros, se construye la sociedad, el convivir, la paz y la integración de los pueblos. Cuando esta se desconoce, se entra en el campo de la soledad y la insensibilidad, porque es desconocer en el otro su importancia como persona, su valor, su dignidad, su trascendencia, su entorno social para lograr una convivencia real y armoniosa. (8)

Al ser la familia el primer escenario de apertura al conocimiento y el aprendizaje, es ella quien ayuda a construir la individualidad de la persona y su identidad; es entonces una unidad de múltiples posibilidades cognitivas abierta a otros contextos como la comunidad, el barrio, la escuela, la cultura y las comunicaciones. En la familia se gesta la sociedad y, por ende, de sus valores y principios dependerá el grado de educación de cada pueblo y cultura. La familia educa para la vida, en ella se nace, crece y muere. Lo anterior da paso a la otredad, noción que

[...] está muy ligada a las identidades nacionales, porque las prácticas de admisión y segregación pueden formar o mantener las fronteras y el carácter nacional. La Otredad ayuda a distinguir entre la familia y lo lejano, entre lo cierto y lo incierto. A menudo implica la demonización y deshumanización de un grupo, que intenta justificar la explotación de ese Otro inferior alegando razones civilizadas. (Tovar 3)

En la familia la persona encuentra las herramientas para enfrentarse a cada época. La de hoy, exige una familia globalizada y contextualizada en la realidad actual, pues así podrá educar para el progreso social. Como expresa Morin, en la educación se trata de transformar la información del conocimiento, de transformar el conocimiento en sapiencia, incorporando lo cognitivo y la sabiduría de la vida. Se trata pues de privilegiar la formación por encima de la capacitación (Rojas 2002).

De acuerdo con los planteamientos de Gardner, el desarrollo humano se asocia con los principios del aprendizaje, los cuales entran en conflicto por las prácticas habituales de la escuela, con la suposición de la sincronización entre la mente del estudiante y el currículo escolar, dejando de lado conocimientos, habilidades y concepciones previas al mundo escolarizado.



Gardner (*Mentes*) argumenta que la razón por la que se enseña a un niño una disciplina es que esta no está genéticamente fijada, sino que debe ser aprendida con esfuerzo y práctica. Según Gardner, la manera adecuada de enseñar una disciplina es mediante tres condiciones: corregir a los niños cuando tengan una idea errónea, mediante la discusión; tener un punto de vista en función de diversos ejemplos, como teorías científicas, hechos históricos y obras de arte; y abordar un tema de distintas maneras.

Gardner (*La mente*) destaca que lo importante es identificar el modo como los jóvenes reformulan las concepciones erróneas, más que llegar a ellas. Este proceso empieza modificando el entorno donde se da el aprendizaje, para que de modo natural y directo estos consigan explorar el mundo. El autor plantea que es necesaria una enseñanza en donde el alumno sepa con qué método comprender sus propias ideas y las de los demás. Además, afirma que es menester reconfigurar los enfoques pedagógicos con el fin de que más estudiantes logren apropiarse de información de diferentes materias y convertirlas en conocimiento.

Así pues, para generar el cambio mental en las relaciones con el otro (Bruner 1997), la escolarización actual debe basarse en modelos que abarquen las habilidades de sus estudiantes, donde la pedagogía sea el mecanismo que medie la enseñanza, que se transfiera de persona a persona y sea particular en cada individuo. De acuerdo con González (4) “debe haber un espacio para la alteridad como forma de pensar para dar paso a lo otro y así pueda constituirse una nueva posibilidad de lenguaje de la pedagogía”.

El mundo del siglo XXI se caracteriza por la revolución tecnológica, que da lugar a la “sociedad de la información y el conocimiento” (Crovi 16), creando una urgencia de oferta y demanda de mano de obra calificada, con una dinámica de vida cosificada e instrumental. Se ha dejado de lado la reflexión sobre la propia existencia y el diálogo con nuestros semejantes, que ayudan a promover el bien común.

En este escenario, la educación ve comprometida su función primaria de formar estudiantes capaces de pensar críticamente y defender sus posturas con argumentos éticos. Factores propios de una auténtica formación de ciudadanos



democráticos (Nussbaum 2010), la cual es vista desde los clásicos como aquella que le permite al hombre una puesta por vivir en una sociedad libre, con principios de equidad y con posibilidad de entablar diálogos genuinos, que le faciliten razonar en conjunto sobre la mejor manera de obtener el bien común. Pero se ha convertido en una utopía, ya que las nuevas dinámicas de la misma sociedad nos han llevado a vivir en un estado de apatía hacia el prójimo, donde priman los intereses particulares e irreflexivos y se fomentan las desigualdades humanas.

El cultivo de una pedagogía pensada desde la alteridad es vital en la educación de los estudiantes, ya que permite construir espacios de diálogo e interacción en pro de una formación integral que favorece el desarrollo, evolución y transformación constante (Villegas 2008). Ante este panorama, algunos pensadores e instituciones educativas han presentado sus argumentos en defensa de la importancia que tiene para el estudiante actual una concientización y comprensión de su propia existencia, que le han de conducir a tener una vida buena en el marco de la ética, donde sea capaz de cultivar no solamente conceptos, sino su alma; es decir, que ponga en balanza el ejercicio y despliegue de todas sus dimensiones (Yepes y Aranguren 2001).

La educación en la actualidad, afirma Nussbaum (2010), debe entender los problemas que afrontan los estudiantes en el proceso de formarse como personas para lograr buenas reflexiones y elecciones basadas en la igualdad, respeto y comprensión. Según Nussbaum (2010) para Rousseau el aprendizaje sobre la debilidad humana es central, puesto que estimula la transformación de seres sociales que ven en el otro un fin y no un medio y que comprenden la realidad desde la perspectiva del prójimo, que es su igual y no alguien inferior.

La misión de la educación es “amar al prójimo” con conocimiento real de este, valorando y aceptando las diferencias; así se establece un verdadero diálogo sobre la humanidad, que nos guíe hacia un examen de nuestros egoísmos y estrechez de mente y a una amplia receptividad del otro como igual.

Para alcanzar ese humanismo, es preciso que en el proceso participen todos los entes sociales, para así poder identificar los paradigmas establecidos ancestralmente

que causan las divisiones culturales. También es indispensable que las escuelas abandonen la mentalidad de sobreprotección y abstracción, con ello ayudan al estudiante a renunciar a la pasividad y a realizar una conexión activa con la realidad, donde él es responsable de sus propias decisiones.

La experiencia de la alteridad en el proceso educativo se evidencia en las relaciones entre docentes y alumnos, entre los mismos estudiantes y entre la institución y la familia, interacciones que obstaculizan u optimizan la convivencia.

La formación es un campo de pensamiento y práctica. Por tanto, la alteridad en la educación es una condición de interiorización constante donde se interpreta al otro desde el proceso evolutivo que lleve el determinado yo. De esta forma se va gestando un aprendizaje real, guiado por aspectos a veces ocultos o encubiertos que sólo pueden ser estudiados desde la observación y reflexión. (González 65)

Es en el aula donde se desarrollan las relaciones sociales, sustentadas en procesos comunicativos diversos que facilitan y exigen identificar significativamente las necesidades y preferencias de quienes interactúan en ella. La convivencia educacional se debe materializar en la cotidianidad, donde se entrecruzan las dimensiones del aula, currículo y convivencia. Por esta razón, la pedagogía tiene el compromiso de llevar a la comunidad académica a la búsqueda de la otredad, para comprender que la vida no tiene sentido sin tener en consideración al otro (González 2008).

Bibliografía

- Bruner, Jerome. *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Aprendizaje Visor, 1997.
- Crovi, Delia. "Sociedad de la información y el conocimiento. Entre el optimismo y la desesperanza". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* XLV.185 (2002): 13-33. <<http://www.redalyc.org/pdf/421/42118502.pdf>>.
- Dewey, John. *Experiencia y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- Dilthey, Wilhelm. "Leben und erkennen". *Gesammelte Schriften*. Vol. XIX. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Gardner, Howard. *La mente no escolarizada*. Barcelona: Paidós, 1993.
- . *Mentes flexibles*. Barcelona: Paidós, 2004.
- González, Fernando. "Educación y alteridad: una postura para un nuevo metarrelato". *Revista Educación en Valores* 2.10 (2008): 56-72.



- Morin, Edgar. *La cabeza bien puesta*. Buenos Aires: Nueva Visión, SAIC, 1999.
- Nussbaum, Martha. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Serie Discusiones. Trad. María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Ramírez, Sandra. Trauma: estructura invisible del conflicto. Tesis de maestría. Università degli Studi di Salerno, Universidad Católica de Colombia, 2012. <<http://repository.ucatolica.edu.co/bitstream/10983/486/2/TESINA%20MAESTR%C3%8DA%202012.pdf>>.
- Rojas, Margarita. *Aprendizaje transformacional en la familia y en la educación*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Tovar, Yislecny. La otredad (idea del otro). Blog doctorado en Ciencias de la Educación ULAC, 2016. <<http://doctoradoulacyordis.blogspot.com.co/2016/04/la-otredad-idea-del-otro.html>>.
- Villegas, Luz Amparo. "Formación: apuntes para su comprensión en la docencia universitaria. Profesorado". *Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 12.3 (2008): 1-14. <<http://www.redalyc.org/pdf/567/56712875013.pdf>>.
- Yepes, Ricardo y Javier Aranguren. *Fundamentos de antropología, un ideal para la excelencia humana*. Navarra: Universidad de Navarra, 2001.

Notas preliminares sobre el sentimiento trágico de la vida en el pensamiento de Miguel de Unamuno

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA*

Resumen

Ante el sentimiento trágico de la vida, el hombre, en una afanosa búsqueda de sentido y anhelo de realización, procura encontrar posibilidades para aplicar a un modo de vida superior, más amplio, más preciso, más seguro, frente a la incertidumbre, la inquietud, la contingencia. Consiste entonces en canalizar todos sus esfuerzos y lograr que los conocimientos adquiridos, las acciones ejecutadas y los proyectos culminados, tanto en lo ético como en lo práctico, le orienten en la consecución de su misión personal para mejorar su nivel de vida, aprovechando todas sus capacidades con el fin de elegir acertadamente, generar prioridades y afinar sus propios gustos en los cuales, se manifiesta participativamente lo individual y lo colectivo ante el inevitable sentimiento trágico de la vida.

Palabras clave: hombre, vida, sentimiento trágico, Miguel de Unamuno

Nada de lo humano me es ajeno

Homo sum, humani nihil a me alienum puto (Hombre soy, nada de lo humano me es ajeno), así decía otrora Publio Terencio (De Unamuno 56). Para estudiar al ser humano y su existencia hay que iniciar desde un tópico: únicamente un ser humano logra asumir el oficio de pensar en torno a lo humano.

Solo un instante adelante, el mismo De Unamuno hace una pequeña variante a la alocución de Publio Terencio: *Nullum hominem a me alienum puto* (Ser humano soy,

* Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. ejgarzon@ucatolica.edu.co



a ningún otro ser humano considero extraño). Esta nueva forma de considerar la condición humana entraña una complejidad muy particular, que reside en la aserción “a ningún otro ser humano considero extraño”. ¿Qué es lo que podemos entender por este enunciado? ¿Que nos es lícito asumir los eventos humanos y estimarlos desde la manera subjetiva para afirmar que los podemos comprender como si sucedieran en el sujeto que los quiere explicar y dar a conocer?

Nuestra naturaleza nos permite avizorar el sentimiento trágico de la vida. En condiciones estéticas, solo por mencionar un modo de asumir este ejercicio reflexivo, lo trágico como característica de lo humano, repara en la desventura, la tristeza, la melancolía, nuestra patética humanidad, que se manifiesta con expresiones afectivas que desbordan los actos racionales, lo cual se traduce en una catástrofe humana.

De Unamuno ofrece una mirada: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (57). El sentimiento trágico de la vida convoca a pensar en lo más íntimo, en lo más afectuoso, en lo que puede sernos más distante, agreste, áspero o poco agradable. Consiste en retomar las realidades humanas desde el gozo y la alegría, desde el dolor y el desamparo, al fin y al cabo, ¿qué somos los seres humanos sino pura contradicción?

Lo anterior se sustenta en la lectura de algunos eventos particulares: el hombre es llamado a trabajar en el lugar de sus sueños cuando acaba de firmar un contrato en otro sitio; al iniciar una relación amorosa, aparece por obra y arte de magia el ideal de mujer... estos son algunos de tantos rostros de lo que implica el sentimiento trágico de la vida: lo que era ya no es cuando aparece, aunque se le haya esperado toda la vida.

Ser de carne y hueso

El trabajo de profundización de la obra novelística-filosófica de Miguel de Unamuno confronta los factores racional e irracional, proponiendo elementos notables y esenciales para un sentido de la existencia, donde el encuentro con el otro es fundamental para un sentido pleno de lo humano y de lo natural.



Somos de carne y hueso. Esta realidad dolorosa y bella, maravillosa y difícil, hace que el ser humano se reconozca como un ser facultado, lleno de potencias, pero limitado y efímero a la vez. ¿Qué implica para De Unamuno ser de carne y hueso? “El que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere” (De Unamuno 57). Esta conciencia asombra y espanta a la vez: puede conseguirse todo, aunque de la misma manera acabarse en el momento menos sospechado.

Por esta razón para el filósofo español el hombre de carne y hueso es quien se aparta huyendo del sinsentido, de la sinrazón y del mundo de los sueños para orientar su vida y determinarla en el orden de la luz que le provee la razón, es el que está constituido por el uno y por el otro, por sus propias realidades y las de los demás, aquel que se haya movido por las condiciones y potencias humanas que le provee el ejercicio de su racionalidad.

Para De Unamuno el mundo de lo irracional, aquello que implica también movimiento, se convierte en principio, que puede ser asimilado como vorágine, abismo, donde se destaca la figura del hombre de carne y hueso que vive en guerra contra sí mismo, sin dejar por un instante de ansiar la paz. En De Unamuno las condiciones físicas o psicológicas no agotan al hombre, dado que, según él, el ser humano se realiza cuando logra profundizar en todas sus facultades. El resultado final, estima De Unamuno, es el encuentro con la persona, noción que aparece para dar sentido a la vida biológica o psíquica y realiza toda la condición humana.

El sentimiento trágico de la vida

Un elemento primordial de la filosofía de De Unamuno es la novela. Este punto de partida, central y principal, permite palpar, adentrarse y despertar el interés por una esfera de lo interpretativo acerca del sentimiento trágico de la vida y juzgarlo dentro del marco filosófico.

La antropología tiene también aquí un papel preponderante. La determinación de cualquier concepto sobre la persona tendrá su desarrollo en una realidad eminentemente unamuniana denominada como hombre de carne y hueso que, desde



una ambición sana, formal y creadora, busca hacerse memoria para perpetuarse y demostrar el significado de lo auténtico y lo vital. Otra pieza cardinal para la comprensión del sentimiento trágico de la vida es la dialéctica unamuniana –lo racional que se confronta con lo irracional–, que requiere no un ejercicio teórico-conceptual, sino el ejercicio del sentimiento. Es en dicha confrontación donde podremos visualizar las relaciones y diferencias entre lo conceptual y el sentimiento, la verdad y lo no real, las posibilidades e implicaciones de lo mortal y su contrario, la inmortalidad. Todo lo anterior nos propiciará un acercamiento detallado a la categoría de lo contrario como elemento unamuniano en una filosofía de la existencia.

A partir de allí, se suscita la cuestión de la persona que sugiere una reflexión constante. La humanidad en el presente busca brindar respuestas –sin éxito– a sus grandes inquietudes: ¿qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es el sentido de la existencia humana?

Las “ciencias del hombre” (biología, fisiología, medicina, psicología, sociología, ciencia política) procuran optimizar las condiciones de vida de los seres humanos, prometen un ideal para una existencia mejor; no obstante, su cometido no da respuestas firmes o definitivas a los interrogantes humanos básicos, por lo que el misterio que encierran tales preguntas sigue vigente. Heidegger, en su libro *Kant y el problema de la metafísica* afirmó

Ninguna época ha acumulado sobre el hombre conocimientos tan numerosos y tan diversos como la nuestra. Ninguna época ha logrado presentar su saber sobre el hombre bajo una forma que nos toca tan de cerca. Ninguna época ha logrado volver este saber tan pronta y tan fácilmente asequible. Pero también, ninguna época como la nuestra ha sabido menos lo que es el hombre. En ninguna época el hombre se ha revelado tan misterioso. (268)

Esta postura del filósofo alemán devela cierta inquietud: a mayor conocimiento de todo, mayor desconocimiento de sí mismos. Sostenía Isaac Newton “Lo que sabemos es una gota de agua; lo que ignoramos es el océano mismo” (189).

Las manifestaciones de pérdida de identidad, la incertidumbre y la extrañeza frente a la imagen del hombre son motivos por los cuales De Unamuno convoca



una rigurosa reflexión filosófica urgente en nuestro tiempo, puesto que este ejercicio, además de juzgarse como extensivo a nuestra humanidad, se convierte en una posibilidad para iluminar la comprensión de los problemas fundamentales y existenciales de la persona.

En este orden de ideas, los interrogantes que se planteen acerca de lo esencial en el hombre y el sentido de su existencia, no corresponden únicamente al campo de la curiosidad científica, cuyo fin es acrecentar el saber. Estos aparecen por sí solos, colmando la existencia y exigiendo soluciones que obligan a cada hombre y a cada mujer a trazar respuestas.

Pero la forma como se desvelan es diversa. Si se estiman de manera positiva: ¿por qué no asombrarse la creación del hombre? ¿Cómo no sorprenderse frente a los distintos descubrimientos que se consolidan en diferentes espacios? ¿Cómo no maravillarse ante la maestría artística que se expresa en la música, la poesía, la pintura, la literatura, en el arte en general; ante las virtudes humanas, ante un amor supremo como la amistad o ante la vida como don, como regalo?

Por el lado negativo, asoman eventos complejos y dolorosos que se podrían traducir como fracasos humanos. Cualquier infortunio aparece en el término de la distancia: un accidente, la guerra, la muerte. Los modos de planear la vida con frecuencia quedan a mitad de camino y difícilmente llegan a feliz término. Surge el agotamiento, la angustia, la sobrecarga de trabajo, la velocidad con la que se mueve la vida. Y en la mitad de una gran masa impersonal, el hombre se va diluyendo... y se hace cada vez más patente el hecho de que está alienado, dependiente y pendiente de lo que digan los medios de comunicación, la publicidad, el último grito de la moda.

Albert Camus en *El mito de Sísifo* ofrece una descripción de lo que es la vida moderna y su condición trágica: “levantarse, el metro, trabajo, comer, el metro, el trabajo, lunes, martes, miércoles y de repente, todo parece desplomarse ante la revelación de una existencia tan absurda y tan vacía” (56). Camus sugiere un problema más impactante y profundo: realmente ¿vale la pena vivir?



[...] la raíz profunda del problema del hombre es su libertad, que al fin y al cabo es una fuente de su realización, pero una fuente limitada. El hombre no es una cosa sometida de manera ciega a determinismos de la naturaleza, del instinto. El hombre es un sujeto capaz de reflexionar, capaz de tomar sus distancias frente a las cosas, capaz de darse cuenta de su propia existencia humana. Al estar dotado de libertad, puede tomar de la mano su existencia, pues ello es una tarea, un desafío del cual no puede sustraerse. Lo complejo de ésta libertad, es su carácter limitado, incierto, incluso amenazado. Es limitada ante las cosas, pero también ante los demás seres humanos. La libertad esta finalmente limitada por la muerte. Ello parece confirmar lo que en otrora diría Gabriel Marcel: “Debo soportar solo el peso de la existencia”. Entonces podemos plantearnos una pregunta, a saber: y ¿para qué sirve vivir? (Aldana y Garzón-Pascagaza 222)

Otra cuestión que reclama atención, es el “planteamiento de la persona en relación con el otro” (Aldana y Garzón-Pascagaza 220), salir al encuentro de “lo relacional y lo fortuito que posee el otro como alguien concreto que posibilita el reconocimiento y la autenticidad de mi existencia” (Aldana y Garzón-Pascagaza 220). Este reconocimiento es posible si cada hombre en cada instancia donde se ubica, admite los impedimentos para esta realidad: la aparición de “lo abstracto”, que nos desborda el ámbito de lo real y “que solo puede ser superado, por el ámbito de la experiencia personal y colectiva donde emerge el sentimiento práctico y profundo por la vida misma” (Aldana y Garzón-Pascagaza 221).

Así pues, una condición que puede hacer que la existencia humana sea más llevadera y el sentimiento trágico más comprensible, es la aceptación de que el hombre es ante todo un sujeto que toma conciencia de sí mismo en el encuentro con los demás y con la naturaleza.

La vida

En el pensamiento de De Unamuno, la vida tiene atributos “memorables y trascendentales” (Aldana y Garzón-Pascagaza 222) que exigen de parte de la persona el ejercicio de preguntarse, de indagar en profundidad, “por lo que ha sido su existencia, su ideal, la fuerza, y el sentido de su presente que marcará las pautas del continuo vivir y lo valioso que significan sus acciones” (Aldana y Garzón-Pascagaza 233). Estas preguntas no pueden hacerse desde lo superficial o lo pasajero,



o desde “lo común, lo que es habitual o costumbre, lo externo”, sino justamente “desde el ámbito y sentido de lo profundo o interior de la misma persona” (Aldana y Garzón-Pascagaza 233).

Ahora bien, dada la característica de misterio en que entraña la condición personal ¿qué es aquello que se posee en la interioridad y que no se halla en la exterioridad? Esta pregunta puede convertirse en una cuestión que tome años y que requiera un ejercicio sopesado y sereno porque se trata de un viaje interior, de una búsqueda sobre sí mismo, de una labor muy personal. (Aldana y Garzón-Pascagaza 224)

Lo que reside al interior de cada sujeto es el talento, lo valioso, lo originario, la expresión máxima de su ser y existencia llamada verdad.

[...] nuestra condición vital, nuestra vida, se manifiesta se presenta en su naturaleza, en su acontecer, en su manifestación como aquello para lo que una figura, una estructura, o un sentido estereotipado, no funcionan como modelos o líneas rectoras que tracen un mapa de navegación que le puedan definir y llevar a un puerto seguro: por el contrario, la característica de la vida es que ella se hace en su mismo transcurrir. (Aldana y Garzón-Pascagaza 225)

El mismo De Unamuno nos dirá que: “Hay en tu carta una cosa que no me gusta, y es ese empeño que muestras ahora por fijarte un camino y trazarte un plan de vida. Nada de plan previo, ¡que no eres edificio! No hace el plan a la vida, sino que ésta lo traza viviendo” (184).

Lo anterior ratifica que nuestra condición vital como proyecto, o mejor, lo que la vida misma en su esencia manifiesta, es un trabajo constante en el que el Hombre siempre deberá construir y derribar, elegir y despreciar, tomar y dejar en todo instante, lo que cada quien considere que va a realizar en el siguiente instante o momento. (Aldana y Garzón-Pascagaza 225)

“Lo que a Unamuno le interesa es hacernos penetrar en la entraña silenciosa y permanente del vivir de cada día” (Marías 85). La vida se transforma entonces, en una condición para entender la muerte; en su esencia abstracta, pero concreta al mismo tiempo, se hace manifiesta como una compleja y desesperante inquietud que ocupa a la persona; por alguna razón Facundo Cabral diría alguna vez: “Cosa extraña el hombre; nacer no pide, vivir no sabe y morir no quiere”.



Y en esta búsqueda de sentido, la vida “no puede carecer de conciencia porque es allí donde se manifiesta el permanecer del hombre por siempre” (Aldana y Garzón-Pascagaza 227) y “tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad” (De Unamuno 184). “La conciencia es un espacio selecto donde el obrar de la persona encuentra un dictamen que le indica cuál es la forma y la incidencia de su acción que le posibilita descubrir y analizar su horizonte y avanzar en él hacia lo más profundo de su espíritu”.

De Unamuno presenta este elemento, la conciencia, como aquel que tiene figura, estructura, sentido. Esto se expresa en el proyecto de vida que esencialmente “se manifiesta, en aquello que me hace elegir a cada instante, lo que mi vida va a ser en el siguiente instante o momento” (Aldana y Garzón-Pascagaza 227).

La inmortalidad

El ansia de inmortalidad es para Unamuno el punto de partida verdadero de toda filosofía. La inquietud por la propia existencia se manifiesta en la preocupación por su ser permanente; lo que no es eterno no es real, dice Unamuno; la muerte pone en cuestión el ser del hombre y este se afirma y solo se asegura en la perduración. (Marías 160)

En el pensamiento de De Unamuno, “la inmortalidad es un presupuesto que se hace fundamental, porque ella lleva con sí, la posibilidad de Ser perpetuo, de permanecer, de durar. Estas categorías son los verbos referidos a una condición de importancia tal, que posibilita pensar en la inmortalidad del hombre” (Marías 161). Esto se constata en De Unamuno como el sentido de perdurar por parte del ser, además de que ello se convierta en la esencia, es decir, en la base que permita mantenerse prolongada e ininterrumpidamente.

La filosofía según De Unamuno se ha movido en aquello que es fugaz, transitorio, en la búsqueda de principio, lo que es de verdad, todo ello forma parte del movimiento, donde las cosas, virtud de esta dinámica, dejan de ser lo que son para ser otras, esto es lo que desfigura y debilita al ser mismo. La filosofía al intentar comprender la realidad racionalmente termina por deformarla, de ahí que De Unamuno apele a lo irracional, lo incomprensible, lo misterioso; y que a la síntesis de lo racional y lo irracional la llame sentimiento.

Vida-muerte

“Solo en la vida perdurable es posible la muerte realizada. Porque en esta vida solo existen –mientras es vida– la espera o el amago de la muerte, que son cosas distintas” (Marías 57).

¿Cómo interpreta Unamuno esta paradoja? Vivir será saber que se muere, pero la vida tiene un horizonte de manera paradójica: la muerte. Ella, en resumidas cuentas, no puede ser límite, una frontera; ella al contrario, le da definición a la misma vida y ser verdadero. Para Unamuno, quien se acerca a la muerte, descubre que tiene posibilidades con su propia vida, es decir, que la muerte no suprime la vida, al contrario, la vida adquiere posibilidades de ser ampliada y apropiarse ella por el propio sujeto que tiene la posibilidad de realizar un proyecto, donde pueda acomodarla a un objetivo vital. Entonces todo lo que yo haga, se ajusta precisamente, [a] aquello por lo cual está precisada la vida. En otras palabras, la muerte permite una explicación de la vida misma. (Aldana y Garzón-Pascagaza 228)

A manera de cierre, ¿por qué vivimos?

Esta es una de esas preguntas que requiere mucho coraje, si se intenta dar respuesta, por ejemplo, desde la felicidad. En los cuentos, la felicidad se hace presente cuando la historia llega a su fin: “Y fueron felices para siempre” o bien “fueron felices y comieron perdices”. “Pero en la historia real de los seres humanos, los eventos humanos no transcurren ni se cierran de la misma manera. También se hace manifiesta la infelicidad en diversas maneras: la enfermedad, la pobreza, la soledad, la muerte” (Aldana y Garzón-Pascagaza 227).

En la actualidad, el abismo que separa a quienes tienen demasiados bienes de los desprovistos de lo más elemental, es cada día mayor y más visible. En su libro *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Marc Augé sustenta esta brecha de la siguiente manera:

[...] los hombres son cada vez más desiguales ante la enfermedad, la pobreza y la muerte y sin duda también ante la soledad, pues los pobres más pobres se ven tentados a buscar la salvación en la huida, el desarraigo, el vuelo a menudo solitario hacia las luces candentes y mortíferas del mundo desarrollado. Sin embargo, es evidente que no podemos afirmar que todos los más o menos ricos son felices y que todos los más o menos pobres son infelices, pues existe cierto componente personal en la aptitud para la felicidad o



la infelicidad que elude tal determinismo. Ahora bien, cuando la miseria es demasiado grande, la cuestión de la felicidad puede parecer un lujo. Esta circunstancia no le resta legitimidad, muy al contrario, pero la sitúa en su verdadero lugar, que es el de un privilegio o una esperanza. (10)

Aldana y Garzón-Pascagaza afirman que

La pregunta por la felicidad, una de las que más contrasta ese sentimiento trágico de la vida, que [en] el contexto de los griegos tuvo un lugar especial y preponderante, se halla en nuestros días confusa, revuelta, perdida. Para el caso, la imagen que tenemos de ella o que se propone en la actualidad, se refiere a los individuos que poseen la suerte de vivir en la parte más desarrollada del mundo, que todos conocemos como la “sociedad de consumo”. (229)

Y para Marc Augé dicha concepción evidencia un par de implicaciones:

Sugiere que el ideal social es el consumo de todos y para todos, pero también que todo debe ser consumido, y por tanto, previamente producido, y no sólo los alimentos y todos los bienes de subsistencia inmediata, sino también la información, el ocio, la cultura, el saber, conceptos que en virtud de tal circunstancia se elevan a la categoría de productos de consumo. (10)

Bibliografía

- Aldana, Alexander y Édgar Javier Garzón-Pascagaza. “De la vacuidad como nota esencial del sentimiento de muerte: algunas anotaciones desde el pensamiento de E. M. Cioran”. *Revista Educación y Desarrollo Social* 10.2 (2016): 216-233.
- Augé, Marc. *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada, 2006.
- De Unamuno, Miguel. *De esto y de aquello*. Buenos Aires: Sudamericana, 1950.
- . *Obras selectas*. Madrid: Plenitud, 1956.
- . *Autodiálogos*. Madrid: Aguilar, 1959.
- . *La dignidad humana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1961.
- . *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada, 1973.
- . *Paz en la guerra*. Bilbao: Banco de Bilbao, 1982.
- . *Niebla*. Bogotá: La Oveja Negra, 1985.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Marías, Julián. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.
- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Tecnos, 1987.

Juan Pablo II y la victoria del bien

CARLOS ARTURO OSPINA-HERNÁNDEZ*

Resumen

La investigación de la línea educación, ética y política: “Estudio comparativo de la historia de la Universidad Católica de Colombia con otras instituciones de origen canónico en Bogotá” de la Universidad Católica de Colombia (2015) aborda el problema del avance del *alma mater* en sus funciones universitarias, destinadas a los fines propios de su misión, compromisos e identidad. San Juan Pablo II es uno de los pocos pensadores del siglo XX que se ocupan del tema del mal y del camino que conduce a la victoria del bien, profundamente relacionado con la dimensión moral del acto educativo en la Universidad Católica de Colombia. El pensador transita por diversas consideraciones sobre el misterio de la iniquidad, el divorcio entre la filosofía y el ser, el bien como lo contrario del mal, Cristo y su cruz: sello de la victoria del bien; la libertad para el bien y para el amor, aprender a Cristo, patria, cultura y nación.

Palabras clave: misterio de la iniquidad, ser, Cristo, libertad, amor, patria, Juan Pablo II.

Introducción

Desde su elección papal, Juan Pablo II se reveló no solamente como un pontífice inusualmente joven, sino como un hombre radiante de fe. En todos sus escritos e intervenciones esa excelencia de la fe que lo caracterizaba quedaba puntualmente corroborada. Pero, ante todo, su vida fue un verdadero prodigio de la fe. Fe que ha significado el camino de la victoria del bien que se retrata en las páginas de su obra *Memoria e identidad*.

* Subdirector y docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Abogado, filósofo, magíster en Historia y candidato a magíster en Psicología. Miembro de número de la Academia de Historia Eclesiástica de Bogotá y de la Academia Caldense de Historia. caospina@ucatolica.edu.co



Allí enseña que la teología desarrollada en el oriente europeo coincide con el compromiso existencial de fiarse de Dios, aprender de Cristo, confiarse a la voluntad del Padre hasta el final de la vida: “Padre en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). Compenetrarse de la voluntad divina que obró así la redención del género humano, significa aprender a Cristo.

Su testimonio de vida encaja perfectamente en esa suprarrealidad: aprender a Cristo. Bien podría llamársele el papa que aprendió a Cristo. En la homilía de su canonización, el 27 de abril de 2014, el papa Francisco afirmó:

San Juan XXIII y San Juan Pablo II tuvieron el valor de mirar las heridas de Jesús, de tocar sus manos llagadas y su costado traspasado. No se avergonzaron de la carne de Cristo, no se escandalizaron de él, de su cruz; no se avergonzaron de la carne del hermano (cf. Is 58,7), porque en cada persona que sufría veían a Jesús. Fueron dos hombres valerosos, llenos de la parresia del Espíritu Santo, y dieron testimonio ante la Iglesia y el mundo de la bondad de Dios, de su misericordia.

Fueron sacerdotes, obispos y papas del siglo XX. Conocieron sus tragedias, pero no se abrumaron. En ellos, Dios fue más fuerte; fue más fuerte la fe en Jesucristo Redentor del hombre y Señor de la historia; en ellos fue más fuerte la misericordia de Dios que se manifiesta en estas cinco llagas; más fuerte la cercanía materna de María. (1)

El trabajo de investigación de la línea educación, ética y política “Estudio comparativo de la historia de la Universidad Católica de Colombia con otras instituciones de origen canónico en Bogotá” del Grupo de Investigación *Philosophia Personae* de la Universidad Católica de Colombia se ocupa de cómo ha avanzado la institución en su proceso educativo para alcanzar sus fines misionales e identitarios.

Cristo como fundamento (1 Cor 3, 11). La doctrina cristiana, el magisterio de la Iglesia y la verdad y la ciencia puestos al servicio del bien común, como principios, conceden una misión que reconoce al hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios. La persona, único ser capaz de educarse, es el centro de la misma. Desde ahí genera su propio acto educativo, acto moral susceptible de valoración, origen de acciones intelectuales y libres que conducen a la virtud de la estudiosidad (Universidad Católica de Colombia, Acuerdo 7).



Fe y ciencia dialogan permanente en el quehacer de la Universidad Católica de Colombia, para que la persona asuma la responsabilidad de su acto educativo de un modo libre e inteligente, capaz de inmunizarla frente a cualquier tipo de propuesta reduccionista o totalitaria. Cada día más abierta a los horizontes de felicidad que prodigan la verdad, el bien y la belleza.

Como aporte a esa investigación, se presentan las consideraciones derivadas del pensamiento de san Juan Pablo II sobre diferentes temas, que llevan a lo que podríamos llamar la inmunología del bien encadenada al compromiso moral que significa para la institución el acto educativo. Esos temas transitan por el misterio de la iniquidad, el divorcio entre la filosofía y el ser, Cristo como límite contra el mal; patria, cultura y nación en cuanto medios para obrar el bien, entre otros.

El misterio de la iniquidad

En las páginas de *Memoria e identidad* SS Juan Pablo II dejó un gran legado, pues trata allí ampliamente el espinoso problema del mal y del bien en la historia de la humanidad. En principio enseña el enfoque teológico del asunto. Explica que el mal es carencia y no ausencia absoluta del bien. Así recuerda el misterio de la iniquidad en la doble vía del mal, que surge en medio de lo bueno; y del bien, que persiste y se difunde en dominios que se diría, por las apariencias, pertenecen exclusivamente al mal.

En esa obra, que en adelante citaremos en extenso, recrea la parábola del trigo y la cizaña (Mt 24, 30) que alude al final de la historia cuando los segadores aten la cizaña en gavillas para quemarla y almacenen el trigo en los graneros. Su autor hace notar que existe en esa enseñanza evangélica una clave cristiana para entender que el bien, trigo, siempre está presente a pesar de que a su lado brote la cizaña, imagen del mal.

Apunta a un desenlace donde finalmente el bien recuperará su primacía al afirmar su fuerza, su permanencia e irreversibilidad. La humanidad estará en definitiva alejada de ese ultraliberalismo que todo lo permite (De Brigard 1).



El pontífice destaca lo clave que es esa parábola para comprender la historia del hombre. Trama donde siempre coexisten el bien y el mal creciendo en el mismo terreno que es la naturaleza humana, que no se volvió del todo mala a pesar del pecado original, sino que conserva su capacidad de hacer el bien como lo enseña la historia. Esto implica que quien camina por la senda del mal tiene la posibilidad desde su inteligencia y libertad de retomar la senda del bien reconciliándose consigo mismo, con la humanidad y con Dios.

Para SS Juan Pablo II sus encíclicas *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980) y *Dominum et vivificantem* (1986) relacionadas con la Trinidad, se adentran en el mundo de la fe para enfrentar el misterio de Dios, de la creación y del hombre. Realza en esos magistrales documentos la verdad de Cristo misericordioso: fuerza capaz de contrarrestar el mal; y del Espíritu Santo, quien “convencerá al mundo en lo referente al pecado” (Jn 16, 8).

Estos textos pontificios son aliados de la razón y conforman una verdadera teodicea que hace eco de las inquietudes de san Agustín (*Confesiones* 174). Juan Pablo II describe el pecado original tal como san Agustín (*De civitate Dei* 123) *Amor sui usque ad contemptum Dei* (Amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios). *Amor sui*, origen de la desobediencia y de la propagación del pecado en la historia. “Seréis como Dios en el conocimiento del bien y el mal” (Gn 3, 5), decidiréis por vosotros mismos lo que está bien y lo que está mal.

También acoge la respuesta agustiniana al pecado: *Amor Dei usque ad contemptum sui* (Amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo). Aquí se abre la puerta al misterio de la redención y a la acción del Espíritu Santo que permiten llegar al *mysterium crucis*. Igualmente, al abismo del mal cuyo causante y víctima es el hombre desde el comienzo de su historia. A esto se refiere la expresión “convencerá al mundo en lo referente al pecado” (Jn 16, 8). Este convencer significa la posibilidad de vencerlo con la fuerza del Espíritu Santo abriéndose al *Amor Deus usque ad contemptum sui*, en cuanto fruto de la misericordia de Dios. Cristo tiende la mano para levantar al hombre que no puede hacerlo por sí, sino con la ayuda del Espíritu Santo. Si rechaza esa ayuda incurre en “blasfemia contra el Espíritu Santo”, imperdonable

(Mt 12, 31), dado que excluye el deseo del perdón, por considerarse Dios, capaz de valerse por sí mismo.

Hasta aquí traza Juan Pablo II una síntesis de la ruta teológica sobre los problemas del bien y del mal que se resuelven con una conciencia cristiana abierta al don de la redención, a la acción del Espíritu Santo y al amor a Dios.

El divorcio entre la filosofía y el ser

En *Memoria e identidad* su autor pasa del enfoque teológico al enfoque histórico-filosófico, siguiendo la ruta del bien y del mal en el pensamiento y en el acontecer humano. Juan Pablo II develó cómo las actuales ideologías del mal tienen su raíz en el pensamiento filosófico europeo, surgido de la Ilustración. El *cogito, ergo sum* (Descartes 121) comportó un modo inverso de hacer filosofía, separándola del *esse*. Desde el *esse* la filosofía fundamentaba sus explicaciones acerca del mundo y de Dios, ser necesario (*ens subsistens*), las criaturas *ens non subsistens*, *ens participatum*, de todo cuanto existe, incluido el hombre. La filosofía cartesiana se centró en el pensamiento puro y subordinó el ser al pensamiento como contenido de la conciencia humana. No reconocía a los seres fuera de ella.

A la consideración de Juan Pablo II se suma la del entonces cardenal Ratzinger (74), quien afirmó que la trayectoria del abandono del ser desde Descartes, fue modelada por Kant y antes por Giambattista Vico (1688-1744), quien redujo la dimensión de la verdad y del conocimiento enunciada por los escolásticos como: *Verum est ens* (El ser es la verdad) a la formulación: *Verum quia factum*; que circunscribe la verdad a lo que el hombre ha hecho. Presupuesto que excluye del pensamiento humano la obra de la creación y al Creador para validarse únicamente con la verdad de las obras humanas.

Agregó que a lo anterior se sumó que Darwin sustituyó la idea de la creación por la de origen: las cosas simplemente proceden unas de otras. Si el mundo era un proceso evolutivo, el hombre no pasaba de ser un producto evolucionado, esto derivó en un antropocentrismo radical donde el hombre no era más que un producto de la casualidad, un hecho. Por otra parte, Marx superó la idea del puro



factum al invitar a los filósofos no a que interpreten sino a que transformen el mundo. Se pasa del *Verum quia factum* al *Verum quia faciendum*, dando la primacía al hacer y la factibilidad, al dejar de lado el ser, para centrarse en el futuro y la acción. De ese modo, el ser humano resignado a la idea de sus orígenes como producto de una azarosa evolución, optó por un futuro donde puede hacer de sí mismo lo que quiera, incluso igualarse a Dios, y se empeñó con la cibernética en la tarea de ser sustituido por un producto genético de calidad y de renunciar a su propia naturaleza.

Juan Pablo II en el libro en estudio, también consideró que la mentalidad cartesiana hizo que Dios se limitara a un contenido de la conciencia humana; desapareciera como razón última del ser humano, como quien dio la existencia y se entregó a sí mismo en los misterios de la encarnación, la redención y la gracia. Se convirtió en un tema de libre elaboración del pensamiento humano.

Así también el mal carecía de fundamento, porque en sentido realista es carencia de bien y Dios es el bien supremo. De igual modo, quedarían sin piso la redención y el gran drama de la historia de la salvación. El hombre de esta manera quedaba solo como creador de su propia historia y civilización, decidiendo por sí mismo lo que es bueno y es malo. Incluso hasta disponer de la aniquilación de sus semejantes y de las vidas humanas concebidas antes de su nacimiento. O en condiciones de presionar por el reconocimiento de uniones homosexuales como si fueran otro tipo de familia con derecho a adopción. Formas de mal insidiosas y veladas que instrumentalizaron los derechos del hombre en oposición al mismo hombre y a su prole.

Al no reconocer a Dios como Creador y logos, se le da carta de ciudadanía a todo tipo de excesos. Se rechaza aquello que de modo trascendente identifica a los seres humanos: el concepto de naturaleza humana como dato real, que pasó a ser valorado apenas como una mera elaboración cultural.

En *Memoria e identidad* Juan Pablo II pide volver a la filosofía tomista, que es la filosofía del ser como medio sensato para hablar del bien y del mal. Es notable cómo varios filósofos contemporáneos han llamado la atención sobre la falta de



reflexión respecto al problema del mal (Neiman 2012). Indicio bastante peligroso de la ausencia de deseo de perdón y de la pretensión del hombre de excluir y sustituir a Dios.

Hannah Arendt (93) entiende que ignorar la dimensión del bien y del mal nace del contentarse con el mero conocimiento, haciendo de lado el pensamiento y la reflexión que conducen a esa realidad, lo que implica renunciar a ser personas.

Adorno (232) explica cómo mediante el fetichismo de la técnica –que la considera fin autónomo y no medio al servicio del hombre y la dignidad humana– se obra con exclusión de la conciencia y se pierde la capacidad de amar. Las personas se sienten poco amadas porque poco aman, e incapaces de identificarse como tales, permitieron que sucediera Auschwitz.

Esos pensadores desde sus diferentes enfoques coinciden implícitamente en que ese vacío histórico ha sido causa de graves cataclismos como el fetichismo tecnológico, la deshumanización y los campos de exterminio. Si el mal no importa, el ser mucho menos. Tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI explican la hondura del problema desde el momento en que se incurrió en la ruptura de la filosofía del ser.

El bien es todo lo contrario del mal

Ahora san Juan Pablo II enseña cómo sobreponerse al mal con el bien en el ámbito existencial; el pontífice plantea que el mal en ocasiones cuando es superado por el bien, da origen a bienes mayores. Se refiere a Goethe (267), quien calificó al diablo como una parte de esa fuerza que desea siempre el mal y que termina haciendo el bien. Igualmente, a san Pablo: “No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence el mal con el bien” (Rom 12, 21). De la experiencia punzante del mal, se llega a practicar un bien mayor.

Destaca el papa cómo el límite impuesto al mal en la historia de Europa ha sido el bien: el bien divino y humano que no cesa de manifestarse. El sufrimiento ocasionado por el mal con dificultad se olvida por quienes lo han padecido. La única solución es el perdón, que significa salir al paso con el bien que procede de Dios, quien es el Bien. En la historia Cristo es la línea hasta donde pudo llegar el mal



y gracias a Él todos los pueblos y todos los hombres ingresan al territorio de la esperanza.

Dios sumo bien, justicia para gloria de los buenos y punición para los malvados que se entregan conscientemente al pecado, es quien puede trazar las fronteras al mal. El Génesis describe el castigo que recibieron Adán y Eva después del pecado, pena extensiva al género humano, que se evidencia en una pecaminosidad innata del hombre y en cierta debilidad congénita de naturaleza moral, unida a su frágil existencia y a su precariedad psicofísica. Pena que se relaciona con las desdichas que desde sus primeras páginas la Biblia indica como consecuencia del pecado.

Juan Pablo II anota que el freno al mal es el bien divino y humano, que se revela en Cristo para que la humanidad entera cruce el umbral de la esperanza.

Cristo y su cruz, sello de la victoria del bien

Viene una interesante reflexión sobre la cruz como sello de la victoria del bien iluminada por Juan Pablo II en *Memoria e identidad*. La constitución pastoral *Gaudium et spes* dice que:

Toda vida humana, singular o colectiva, aparece como una lucha dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas ... pero el mismo Señor vino para fortalecer y liberar al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (Cfr. Jn. 12,31), que lo retenía en la esclavitud del pecado ... A la luz de esta Revelación, tanto la sublime vocación como la profunda miseria que los hombres experimentan encuentran su razón última. (n. 13)

Las víctimas de una acción sistemática del mal encuentran en Cristo y su cruz la defensa y la promesa de la victoria. Maximiliano Kolbe es signo de victoria sobre el mal en el campo de concentración de Auschwitz, también Edith Stein incinerada en el crematorio de Birkenau, por la grandeza del testimonio que dieron de Cristo crucificado y resucitado.

El misterio de la Redención de Cristo está profundamente arraigado en la existencia. La Redención es el límite divino impuesto al mal que de este modo es vencido radicalmente por el bien, el odio por el amor, la muerte por la resurrección. La figura del platillo de la balanza del bien donde Dios pone el sacrificio de

su Hijo en la cruz, señala la garantía de que el bien prevalecerá. Así prueba que la unión con el sacrificio de la cruz es el sello de garantía de la victoria del bien sobre el mal.

La tarea de seguir a Cristo

A continuación el sumo sacerdote explica cómo la imitación a Cristo es la gran tarea que debe realizar el bien. Cristo ha vencido el mal y entrega esa victoria a todos los seres humanos, invitándolos a que cumplan con la misión de seguirlo como consta en el Evangelio. Y es invitación a recorrer el camino de vida interior de quien quiera imitar a Cristo. Se trata de la vía que purifica, ilumina y une. La primera consiste en la observancia de los mandamientos, que significa vencer el pecado. Esta vía desemboca en la que ilumina, que hace lucir las virtudes, gracias a ellas el hombre siente menos el peso de la resistencia al mal y se abre a la felicidad de sentir la luz de Dios en el mundo creado, camino de la vía de la unidad, donde experimenta una particular unión con Dios.

En el obrar humano las facultades tienden a la síntesis, guiadas por la voluntad e iluminadas por la razón. Así se procede libremente y esto comporta responsabilidad. Si el hombre se decide por un determinado bien es responsable de esa opción.

De ahí se deriva una importante distinción ética entre el bien honesto, el bien útil y el bien deleitable que en todos los casos deben ordenarse a un fin honesto. El utilitarismo moderno descarta el bien honesto y procura solamente la utilidad y el placer.

El uso apropiado de la libertad se entrelaza de ese modo con la reflexión sobre el bien y el mal. El hombre puede actuar bien o mal porque su voluntad es libre, pero también falible.

Juan Pablo II detalla todo lo dicho en las obras *Amor y responsabilidad* (1978), *Varón y mujer* (1996) y *Persona y acción* (2007) y, desde la filosofía antropológica, explica el anhelo humano de redención y de que su redentor viva para que le descubra la puerta de la salvación.



Los párrafos anteriores narran varias consideraciones de Juan Pablo II sobre los entramados y las urdimbres del tejido de la vida espiritual, dirigida a la imitación a Cristo. Su pensamiento coincide con la tesis de Edith Stein (196), de cómo la vida espiritual es el eslabón entre lo finito y lo eterno.

La libertad es para el bien y para el amor

Juan Pablo II además explica cuál es el papel de la libertad en el camino del bien. El bien que tiene ante sí la libertad humana es el de la virtud, principalmente las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La prudencia guía, la justicia ordena la sociedad, la fortaleza y la templanza el orden personal. A las virtudes cardinales se subordinan las demás.

Las Sagradas Escrituras iluminan el ámbito de la libertad con el mandamiento del amor. La libertad es para el amor llevado hasta el grado heroico: dar la vida por el hermano. Muchos cristianos han dado la vida por el prójimo imitando el ejemplo de Cristo.

El Creador ha dado la libertad al hombre como don y tarea a la vez, para que sirva a la verdad dirigiéndose al buen obrar en todas sus dimensiones personales, familiares, sociales, políticas, económicas, locales y globales. Así consigue superar desviaciones históricas como el utilitarismo social, la lucha de clases, el nacional-socialismo, el fascismo, el liberalismo, entre otras.

La libertad es auténtica en la medida en que realiza el verdadero bien. Así es un bien. Si se desvincula de la verdad y la juzga su dependiente, establece premisas de consecuencias morales perversas, y ese abuso de libertad dará origen a un modo totalitario como demuestra la historia.

Todas esas tesis se han desarrollado ampliamente en la doctrina social de la Iglesia a la que Juan Pablo II aportó las encíclicas: *Sollicitudo rei socialis* (1980), *Laborem exercens* (1981) y *Centesimus annus* (1991).

Deja claro el pontífice, que el camino de la libertad hacia el bien, entendida como don y tarea, es el de estar siempre al servicio de la virtud, el amor y la verdad, nunca considerándolos como sus dependientes.

Aprender a Cristo

Juan Pablo II profundiza en la forma de aprender de Cristo, que es adentrándose en el misterio de Dios y poniéndose en sus manos, como medio del sumo bien para vencer el mal.

Acerca del testimonio de san Juan Pablo II sobre las dificultades enfrentadas en Polonia durante el régimen nazi y la posterior entrada del comunismo, las refiere como medio siglo de resistencia al totalitarismo gracias a una inspiración divina en los pobladores que consistía en mantener ideales de gran contenido positivo. De esa manera se recuperaron valores que daban vida al pueblo y a los que querían mantenerse fieles.

Se preguntaba el papa: ¿qué podemos aprender de estos años dominados por las ideologías del mal y de la lucha contra ellas? Y respondía: hay que ir a la raíz donde se encuentra el programa cristiano: “No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien” (Rom 12, 21).

En el Congreso de Teólogos de Europa Central y Oriental en Lublin, en el año 1991, se trataron esas experiencias. La teología desarrollada en el oriente europeo es testimonio de vida, lo que significa sentirse en manos de Dios, aprender a Cristo, “Padre en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). Ahondar en las profundidades del misterio de Dios que realiza así la redención del mundo, significa aprender a Cristo.

Lo dicho pasa con frecuencia en el ámbito de lo inefable, se vislumbra la acción de Dios expresada en la mediación humana: las buenas obras, pero también los errores que una vez develados hacen resplandecer la verdad con más vigor y claridad. Sin duda la Divina Providencia se ha hecho notablemente presente en el siglo XX dando fe de su infinita misericordia (Ef 2, 4).

Una de esas grandes manifestaciones fueron las revelaciones a sor Faustina que hizo el apostolado de promover la devoción al Señor de las Misericordias. Ella tuvo revelaciones sobre la Divina Misericordia durante la Segunda Guerra Mundial y escribió un diario que viene a constituir un Evangelio de la Divina



Misericordia, allí consignó la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo de cerrarle el paso al mal –obrado por la humanidad– con su imperecedera misericordia, así le negó a este la posibilidad de una victoria definitiva. La pascua es el sello de garantía de la victoria del bien, de la vida y del amor contra sus contrarios que son el mal, la muerte y el odio.

Juan Pablo II en sus cavilaciones sobre aprender a Cristo no solo escruta el camino del abandono y la entrega a Dios, también la necesidad de confiar siempre en el misterio de la Divina Misericordia como medio de absoluta certeza del triunfo del bien.

Patria

Un gran aporte al bien contenido en *Memoria e identidad* es una verdadera teología de la patria, la nación y la cultura. Acerca de la resistencia inspirada en valores de alto contenido positivo, Juan Pablo II se refiere a los valores patria, nación y cultura.

Explica que si la patria y la cultura se examinan a la luz de Cristo se comprenden a la luz de la teología. En los labios de Cristo aparece la palabra Padre como el vocablo fundamental. Originalmente patria significa la herencia que han legado los padres y las madres a sus descendientes. Cristo orienta todo lo que forma parte de la patria y la cultura humanas a la patria eterna: “Salí del Padre y he venido al mundo, otra vez dejo el mundo y me voy al Padre” (Jn 16, 28). Inaugura así una nueva patria en la historia, la Patria celestial, la Patria eterna. Abierto el concepto de patria a la escatología y la eternidad no quiere decir que haya perdido su sentido temporal. Así sucedió en Polonia donde la comprensión de esta dimensión favoreció la disponibilidad para servir a la patria temporal, preparando a los ciudadanos para realizar sacrificios llevados hasta el heroísmo, tal como ha sucedido con los santos de la Iglesia elevados al honor de los altares. Desde ese excelso sentido de la patria se entiende el camino del bien que condujo a muchas almas a la santidad.

Cultura y nación

Atestigua el pontífice que la cultura cristiana sirve al bien como patrimonio divino. Refiere a Cristo como fundador de una nueva cultura, si bien es cierto que no cambió en nada la ley eterna, dejó con sus enseñanzas, vida, pasión, muerte y

resurrección una nueva viña en el mundo creado, cuyo campo es la humanidad (1 Cor 3, 9), tornándose así en cultura cristiana, presente incluso en las naciones no cristianas y en la cultura de la humanidad entera.

La familia y la nación están vinculadas con la sociabilidad humana a través de la doctrina social de la Iglesia. La sociedad se integra por las familias y la nación. La nación encierra la cultura y la historia en cuanto rasgos de identidad de la sociedad.

Sin embargo, existe el riesgo de caer en el nacionalismo que se centra únicamente en el bien de la propia nación, excluyendo a las demás. Para evitarlo es conveniente centrarse en el patriotismo que es amor a la patria, que reconoce a todas las demás naciones los derechos que reclama para sí, y se expresa como forma de amor social ordenado.

La revelación contenida en los libros sagrados sirve de pilar teológico a la nación. El Génesis habla de Abraham, su familia y su descendencia que en Jacob engendra las doce tribus de Israel que fundan el pueblo elegido, la nación con la cual Dios se dio a conocer al mundo. Así las demás naciones conocieron la fe mono-teísta en un Dios que en el principio creó de la nada el cielo y la tierra y le reveló las escrituras y el decálogo a Moisés. Con Cristo y el Evangelio esta fe pasa de un pueblo en particular a todas las naciones del orbe que son llamadas al plan divino de la salvación. Entran a unirse a esa historia de la salvación.

A la pregunta de si la historia que expresa la identidad de la nación puede oponerse a aspiraciones de la conciencia de las personas que la conforman, responde nuestro autor con sus propios versos, “Pensando en la Patria”:

¡La libertad hay que conquistarla permanentemente,
no basta con poseerla!
Llega como un don,
se conserva con ardua lucha.
El don y la lucha están escritos en páginas ocultas
y, sin embargo, evidentes.



Pagas por la libertad con todo tu ser,
llama entonces libertad a eso,
a lo que, pagando, puedes poseer siempre de nuevo.
Con este pago entramos en la historia,
recorremos todas sus épocas.
¿Por dónde pasa la división de las generaciones
entre los que no han pagado bastante
y los que tuvieron que pagar más de la cuenta?
Y nosotros, ¿de qué lado estamos?
La historia cubre las batallas de la conciencia
con un manto de acontecimientos;
un manto tejido de victorias y derrotas;
no las encubre, las destaca.
Débil es el pueblo si acepta su derrota,
olvidando que fue llamado a velar,
hasta que llegue su hora.
Y las horas vuelven siempre en la órbita de la historia.
He aquí la liturgia de los hechos.
Velar es la palabra del Señor y la del pueblo,
que hemos de aceptar siempre de nuevo.
Las horas son salmodia de conversiones incesantes.
Vamos a participar en la Eucaristía de los mundos.
¡Tierra que siempre serás parte de nuestro tiempo!
Alentados por una nueva esperanza,
iremos a través del tiempo hacia una tierra nueva.
Y a ti, tierra antigua, te llevaremos como fruto
del amor de las generaciones que superó el odio. (SS Juan Pablo II 23)

Esos versos realzan el gran valor moral que representan la cultura y la nación hasta el punto de darle sentido al don y la tarea de la libertad en la ruta trascendente del bien.

Después del atentado

Como epílogo de las reflexiones sobre la lucha entre el bien y el mal, vale la pena examinar el relato que Juan Pablo II hace del atentado terrorista del 13 de mayo de 1981 que lo tuvo al borde de la muerte, cuyos apartes recuerdan el libro de Job por su agudeza frente al sentido del sufrimiento y son evidencia de una certeza auténtica de la victoria del bien:

Durante el tiempo de Navidad de 1983 visité al autor del atentado en la cárcel. Conversamos largamente. Ali Agca, como dicen todos, es un asesino profesional. Esto significa que el atentado no fue iniciativa suya, sino que algún otro lo proyectó, algún otro se lo encargó. Durante toda la conversación se vio claramente que Ali Agca continuaba preguntándose cómo era posible que no le saliera bien el atentado. Porque había hecho todo lo que tenía que hacer, cuidando hasta el último detalle. Y, sin embargo, la víctima designada escapó de la muerte. ¿Cómo podía ser?

Lo interesante es que esta inquietud lo había llevado al ámbito religioso. Se preguntaba qué ocurría con aquel misterio de Fátima y en qué consistía dicho secreto. Lo que más le interesaba era esto; lo que, por encima de todo, quería saber.

Mediante aquellas preguntas insistentes, tal vez manifestaba haber percibido lo que era verdaderamente importante. Ali Agca había intuido probablemente que, por encima de su poder, el poder de disparar y de matar, había una fuerza superior. Y, entonces, había comenzado a buscarla. Espero que la haya encontrado.

Todo sufrimiento humano, todo dolor, toda enfermedad, encierra en sí una promesa de liberación, una promesa de la alegría: “Me alegro de sufrir por vosotros”, escribe san Pablo (Col 1, 24). Esto se refiere a todo sufrimiento causado por el mal, y es válido también para el enorme mal social y político que estremece el mundo y lo divide: el mal de las guerras, de la opresión de las personas y los pueblos; el mal de la injusticia social, del desprecio de la dignidad humana, de la discriminación racial y religiosa; el mal de la violencia, del terrorismo y de la carrera de armamentos. Todo este sufrimiento existe en el mundo también para despertar en nosotros el amor, que es la entrega de sí mismo al servicio generoso y desinteresado de los que se ven afectados por el sufrimiento.

En el amor, que tiene su fuente en el Corazón de Jesús, está la esperanza del futuro del mundo. Cristo es el Redentor del mundo: “Nuestro castigo saludable vino sobre él, sus cicatrices nos curaron” (Is 53, 5). (SS Juan Pablo II 206)

Sin duda es esencial para el bien, tener en cuenta cómo el sufrimiento posee un sentido liberador que une a la humanidad a la obra de la redención, así lo proclamó



el santo Job al superar el enigma de sus tribulaciones: “Sé que mi redentor vive” (Job 19, 25-27).

Conclusión

El mal es de por sí desconcertante y Juan Pablo II ha guiado a la humanidad para que ese agente del temor sea superado por el amor. Deja claro cómo el bien que tiene ante sí la libertad humana es el de la virtud y cómo existe para el amor. Cómo la libertad es don y tarea a la vez.

Así ejerce la libertad en la verdad quien elige el bien verdadero en la vida personal y familiar, en la realidad económica y política, en el ámbito nacional e internacional. De esta forma se supera el curso de las desviaciones históricas como el utilitarismo social, la lucha de clases, el nacionalsocialismo, el fascismo, el liberalismo y el terrorismo.

Penetrando en las entrañas de la naturaleza humana se profundiza en el misterio de la iniquidad y en las consecuencias de la ruptura del pensamiento humano con la filosofía del ser que ha hecho olvidar al hombre de la obra de la creación, de su condición de criatura, de su dignidad humana y de su Creador. Todo para quedar abandonado a la factibilidad y al hacer, al futuro y a la acción, comprometiendo así su permanencia, su libertad y su propia naturaleza humana.

En la obra *Memoria e identidad* recuerda el santo frecuentemente a Aquella con cuyo calcañar será aplastada la cabeza de la serpiente y deja una clara reflexión de cómo se ha dado ese *ipsa conteret* (Gn 3, 15) en la historia humana.

Lo dicho en este documento aporta al contenido identitario de la Universidad Católica de Colombia que profesa un acto educativo de naturaleza moral-perfectiva de la libertad y la inteligencia, capaz de una opción intelectual por Dios. Contribuye a la línea educación, ética y política del Grupo de Investigación *Philosophia Personae* y al trabajo de investigación sobre el camino de la misión e identidad de la Universidad Católica de Colombia que se proclama servidora del magisterio de la Iglesia.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *La educación después de Auschwitz*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- De Brigard, Rafael. "Sube indignación ciudadana. Estamos que reventamos". *Diario El Nuevo Siglo*, 11 de diciembre de 2016. <<http://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/12-2016-estamos-que-reventamos>>.
- Descartes, René. *El discurso del método*. Valladolid: Maxtor, 2007.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Barcelona: Vosgos, 1972.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Papa Francisco. "Homilía del papa Francisco en la canonización de san Juan Pablo II y san Juan XXIII". *Aciprensa*, 27 de abril de 2014. <<https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-homilia-del-papa-francisco-en-la-canonizacion-de-juan-pablo-ii-y-juan-xxiii-18777/>>.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- San Agustín. *Confesiones*. Madrid: EDAF, 1969.
- San Agustín. *De civitate Dei*, XIV, 28. Ciudad de México: Porrúa, 2004.
- SS Juan Pablo II. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y Fe, 1978.
- SS Juan Pablo II. Carta encíclica *Redemptor hominis*. A los venerables hermanos en el episcopado, a los sacerdotes, a las familias religiosas, a los hijos e hijas de la iglesia y a todos los hombres de buena voluntad al principio de su ministerio pontifical. Roma: Plaza de San Pedro, 4 de marzo de 1979. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>.
- SS Juan Pablo II. Carta encíclica *Dives in misericordia*. Roma: Plaza de San Pedro, 30 de noviembre de 1980. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html>.
- SS Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1980.
- SS Juan Pablo II. *Laborem exercens*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1981.
- SS Juan Pablo II. "Cuando pienso en la patria". *Poesías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- SS Juan Pablo II. Carta encíclica *Dominum et vivificantem*. Sobre el Espíritu Santo en la vida de la iglesia y del mundo, 1986. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html>.
- SS Juan Pablo II. *Centesimus annus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- SS Juan Pablo II. *Varón y mujer*. Madrid: Ediciones Palabra, 1996.



SS Juan Pablo II. *Memoria e identidad*. Bogotá: Planeta, 2005.

SS Juan Pablo II. *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Universidad Católica de Colombia. Acuerdo No. 1. Misión y PEI. Asamblea General. Bogotá: Archivo Secretaría General, Universidad Católica de Colombia, 29 de diciembre de 1999.

Universidad Católica de Colombia. Acta No. 9. Aprobación de los proyectos de investigación convocatoria 2014. Bogotá: Archivo Dirección Central de Investigaciones, Universidad Católica de Colombia, 3 de diciembre de 2014.

7

El mundo de la vida juvenil

JAIME ÉDGAR GUTIÉRREZ OROZCO*

WILLIAM FERNANDO PUENTES GONZÁLEZ**

Resumen

El capítulo plantea el concepto de juventud desde diferentes puntos de vista. Primero, muy someramente se aborda el aspecto biológico en el cual se destaca la edad; después se trata el concepto de juventud tomado del contexto sociohistórico como producto de las relaciones de poder en una determinada sociedad. Más adelante se presenta un contraste entre los jóvenes y el mundo adulto debido a que las expectativas de ambos son disímiles, ocasionando una pasividad en los primeros y una serie de reproches en los segundos. Se concluye que si los jóvenes se encuentran en libertad de actuar sus aportes al mundo son sorprendentes. Se expone además el planteamiento de múltiples corrientes sociológicas que estudian el comportamiento de las culturas juveniles, como son: la corriente sociológica del interaccionismo simbólico, la antropología urbana y la microsociología.

Palabras clave: juventud, dinámica social, contexto, cultura.

Tómate la molestia y modestia de pensar, quién es menos dañino. Y quién más bestia, dime si el hombre dime si el buey. Dime quién pa' no matarse tuvo que inventar la ley. Y yo diré que es aquel que causa este infierno, quien no va a cambiar, aunque cambiemos de gobierno. Sino hasta que nuestra mente llegue a la convicción de que la revolución empieza por el corazón

(Sabia Conciencia-Jóvenes de la localidad de Ciudad Bolívar, Bogotá)

.....
* Docente Universidad Católica de Colombia.

.....
** Docente Universidad Católica de Colombia.



El anterior fragmento tiene sentido para la discusión sobre el concepto de juventud, ya que es un texto escrito por jóvenes de la localidad de Ciudad Bolívar (Bogotá) que plantea una serie de cuestionamientos hacia los adultos, lo social, el Estado y las normas impuestas en contra de sus formas de participación y de hacer política en el mundo en el que se encuentran inmersos. En este sentido, consideramos que es trascendental que sigan existiendo estudios de alto impacto sobre la juventud, que permitan la generación de políticas y prácticas que visibilicen lo que esta población opina sobre lo social, lo económico, lo educativo, etc.

Cada vez las nuevas generaciones ocupan un lugar importante y privilegiado en la sociedad; definitivamente su influencia fundamenta algunas políticas que pueden ser decisivas en las instituciones, pues ejercen presión social.

Las preguntas que orientan este documento son: ¿qué está sucediendo actualmente con la juventud? ¿Será que en el escenario de hoy se puede hablar con criterio de qué es la juventud? ¿Qué caracteriza los ideales y motivos de los jóvenes desde las diferentes expresiones de las subculturas y las tribus urbanas? Respuestas que surgen en consideración de los sinsentidos que evidencian los mismos jóvenes a través del tiempo, y que nacieron a la par con “la sociedad industrial y, por consecuencia, de grandes urbes como en la que vivimos... las tribus urbanas son grupos de jóvenes con códigos y estilos particulares, los cuales han sido estudiados en varios países” (Sandoval 28). La palabra juventud, de entrada, indica un atributo de edad y “por tanto perteneciente al cuerpo, al reino de la naturaleza” (Margulis y Urresti 1).

La noción de juventud se predica desde la edad y el sexo. Sin embargo, la edad tiene otras posibilidades de interpretación, muchas veces contrarias a la cultura dominante. Hay diferentes formas de ser joven en este mundo heterogéneo. “Juventud es un significante complejo que contiene en su intimidad las múltiples modalidades que llevan a procesar socialmente la condición de edad, teniendo en cuenta la deformación social, la inserción en la familia y en otras instituciones, el género, el barrio” (Margulis y Urresti 2).



La juventud: categoría social

El concepto de joven se enmarca psicológica y físicamente en una determinada edad, más o menos entre los 15 y los 28 años, aquí se evidencian cambios físicos significativos, iniciados en la adolescencia. No obstante, este concepto es limitado y no da cuenta de los alcances e interpretaciones desde lo social y cultural.

El concepto se entiende en un sentido amplio y dinámico: joven es todo aquel a quien la sociedad en la cual vive considera como tal, pero también quien vive como tal, en tanto que posee un imaginario juvenil, es decir, un conjunto de creencias más o menos cambiantes, que le permiten asignarle sentido al mundo, partiendo de los datos básicos de la cultura occidental contemporánea. (Martínez 26)

La idea de juventud entonces en su primera aproximación hace referencia a la edad y también al género y se utiliza para hacer una clasificación social. La juventud es una categoría objetivable, caracterizada por comportamientos, códigos culturales, lenguajes y símbolos.

En la sociedad actual la juventud tiene interpretaciones complejas mediadas por la forma de ser y estar en la vida; por sus expectativas, esperanzas, sueños, actitudes éticas y una simbología particular de entender y asumir el mundo.

La juventud como etapa de la vida, aparece particularmente diferenciada en la sociedad occidental solo en épocas recientes; a partir de los siglos XVIII y XIX comienza a ser identificada como capa social que goza [de] ciertos privilegios, de un período de permisividad, que media entre la madurez biológica y la madurez social. Esta moratoria es un privilegio para ciertos jóvenes, aquellos que pertenecen a sectores sociales relativamente acomodados, que pueden dedicar un período de tiempo al estudio, cada vez más prolongado, postergando exigencias vinculadas con un ingreso pleno a la madurez social. La condición social de juventud no se ofrece de igual manera a todos los integrantes de la categoría joven. (Nates 144)

La juventud como realidad social y cultural adopta un rol protagónico, que se revela con arrojo desafiante ante una sociedad dinámica y cambiante.

La juventud como realidad social es una realidad histórica que aparece asociada a la multiplicación de funciones en la sociedad, a la infinita especialización de la división social del trabajo y a la necesidad de preparar anticipadamente a un sector de la población para ejercer luego funciones de desarrollo económico y social. (Schultz 34)



Juventud es una categoría que se crea culturalmente, y sus comportamientos se conectan con los contextos sociohistóricos, esto como consecuencia de las relaciones de poder constitutivas de una sociedad.

“La juventud como la conocemos hoy, es propiamente una invención de la posguerra que hizo posible el surgimiento de un nuevo orden internacional que conformó una geografía política en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores” (Reguillo 103).

Se resalta que el desarrollo tecnológico, la era del conocimiento, los símbolos culturales y los discursos jurídicos, son elementos valiosos para caracterizar la vida juvenil.

Según Rosana Reguillo la pregunta por el sujeto juvenil y sus peculiaridades, capacita para estudiarlo y responder por un joven contestatario y marginal. La calle es un escenario natural, diferente a los espacios escolares o familiares. Allí las normas, las prácticas cotidianas como el vocabulario, la moda, la música y los rituales, son prueba del proceso y contenido liberador de las culturas juveniles.

Para Reguillo se debe “hacer énfasis en el concepto de *habitus* en su intento de superar la dicotomía planteada por la sociología clásica entre instituciones y sujetos, entre estructuras y prácticas, entre formas de control y formas de participación” (108). “Su propuesta de estructuración social, que supone el papel activo de los sujetos en la construcción del mundo social, lo que metodológicamente implica trabajar en lo que él denomina una doble hermenéutica: la interpretación de las interpretaciones” (Reguillo 108).

“Coloca el centro de su teoría en la subjetividad que se expresa por medio del lenguaje, para lo cual recupera y reformula como una categoría clave el concepto de mundo de vida, aquí el sujeto tiene la capacidad de referirse en actitud objetiva a las entidades del mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos” (Reguillo 109).

En efecto, desde la sociología de la juventud se analiza un argumento central, “El concepto de adultocentrismo permite comprender la lógica intervencionista del mundo adulto en la configuración de los mundos de vida juveniles” (Martínez 23),



afirmación que deja ver un punto cardinal de la reflexión sobre la situación actual de la juventud, que vive en un universo pensado por los adultos, el cual de una u otra forma quiere en todo momento trasladar su lógica al joven. Solo por colocar un ejemplo típico en educación, “el gobierno escolar”, dispositivo social que funciona en el mundo adulto y se desarrolla en medio de la lógica escolar, siendo importante destacar el ejercicio “democrático” en los colegios con los vicios del gobierno adulto. En este sentido, el adultocentrismo se considera

[...] la hegemonía de la interpretación del mundo desde la postura del sujeto adulto/masculino/occidental, [que] opera de un lado, como un dispositivo de control social que establece las mismas relaciones de dominio centro-periferia, y que permite la ilusión de un modelo evolutivo en el desarrollo psicológico de los sujetos. (Martínez 43)

Esta tendencia señala en la sociedad contemporánea una situación que muy bien describen Sen y Kliksberg como mitos sociales sobre la juventud, los cuales estigmatizan el ser joven y desfiguran su función social, planteando así, un mundo adulto para los jóvenes y a la vez un conjunto de verdades a medias sobre lo que son, hacen y piensan. Es una encrucijada que vive la juventud.

El primer mito “es una juventud sin inquietudes”. Se dice: los jóvenes de hoy no participan, permanecen desmotivados, les gusta lo fácil, nada los inquieta ni los mueve a participar, son muy difíciles de convencer, no es fácil llegarles de manera que actúen y se involucren... Sobre esto reflexionan Sen y Kliksberg, el problema no está en que ellos no lo quieran hacer, lo que sucede es que no lo encuentran trascendental y válido.

La supuesta falta de inquietudes esconde muchas veces en el fondo una búsqueda de causas válidas... Esto es muy visible en el voluntariado. Allí el joven tiene una meta clara, cumplir el precepto bíblico fundamental de la solidaridad, se pueden lograr objetivos concretos en corto lapso y hay transparencia ... Las organizaciones suelen ser abiertas y con alta horizontalidad.

Cuando hay propuestas voluntarias significativas que llegan directamente a ellos, los jóvenes latinoamericanos han demostrado una alta receptividad. (Sen y Kliksberg 214)



Un segundo mito es que los jóvenes “no se esfuerzan lo suficiente”. Se dice que la cultura de lo fácil, lo inmediato, lo que no exija pensar mucho, es lo que identifica a los jóvenes de hoy. Mito que llama la atención sobre una juventud superficial, que se queda en la periferia de la comodidad, al contrario de generaciones anteriores que asumían los retos desde la responsabilidad.

En este ambiente, adjudicar éxitos y fracasos a supuestos rasgos casi congénitos de inclinación al esfuerzo o a la pasividad, no responde a la realidad. Causas estructurales crearon para la gran mayoría de los jóvenes una restricción severísima en las oportunidades. Los nuevos empleos generados fueron proporcionalmente muy pocos, los sectores ganadores en la polarización los capturaron con facilidad por sus ventajas competitivas. Amplios sectores de jóvenes no tuvieron mayor oportunidad de probar si estaban dispuestos a esforzarse y generar iniciativas. (Sen y Kliksberg 215-216)

Un tercer mito es que los jóvenes “tienden a la conflictividad”. Por lo común se hacen advertencias sobre la preocupante situación de los jóvenes en cuanto a las normas de convivencia, el respeto por los demás y su actitud social que raya muchas veces en lo antisocial, hechos que han llevado a tomar decisiones mucho más fuertes con los menores infractores. En las sociedades se piensa que los jóvenes son siempre contestatarios y solo rebeldes, de conductas en muchos casos censurables. También existe el prejuicio de que los jóvenes de escasos recursos son más proclives a las conductas delictivas.

Este mensaje, plagado de desconfianza, influye en la toma de decisiones por parte de los Estados, contribuyendo así a reacciones y acciones de los jóvenes y desestimulando en ellos las buenas prácticas. “La imagen, como todos los mitos, no va más allá de descripciones muy generales, no explora cómo están viviendo los jóvenes en nuestras sociedades en este tiempo histórico y, en función de ello, qué conductas pueden esperarse de ellos”.

Se queda en síntomas y referencias normalmente casuísticas, sin ahondar. El joven latinoamericano tiene motivos fundados para estar “tenso. Está inmerso en sociedades que no aceptan mayormente como importantes sus problemas, y no les dan lugar en la agenda pública. Tienen que hacer lo imposible, renunciando con frecuencia a su vocación natural, para adaptarse al mercado de trabajo”



(Sen y Kliksberg 216), son jóvenes que han tenido que vivir en mundos configurados por los adultos y que al no pertenecer a ellos son catalogados como contestatarios, insurgentes y hasta “delincuentes”.

Por otra parte, en el mundo escolar se disponen dispositivos que posibilitan en los jóvenes el tránsito educativo de un nivel escolar a un nivel técnico, tecnológico y profesional, el cual necesariamente al ser pensado por el adulto, es valioso analizarlo y volverlo viable teniendo en cuenta los intereses y expectativas del joven, evitando de esta forma la deserción, el desinterés y la desmotivación en esta empresa de “desarrollo humano”.

Las teorías que tratan sobre la juventud reparan en categorías como poder, lenguaje, música, moda, deseo, deporte, saber y simbología, que son constitutivas de la cultura. La posmodernidad le otorga a la juventud un papel relevante en el desarrollo social y científico, desplazando el protagonismo tradicional de los ancianos. Se pensaba que la acumulación de conocimiento se daba con la edad (por eso el anciano era el sabio. En algunas culturas, esta creencia se conserva), idea que discute la epistemología por estimar que el conocimiento no es acumulable, sino que se transforma.

De acuerdo con lo anterior, hablar del concepto de juventud es complejo porque ha sido “pensado, comprendido y asimilado” (Martínez 14) por diferentes actores sociales, los cuales han sobrepasado el concepto desde la minoría de edad y desde la teoría del consumo.

Abordar una posible explicación de la categoría social “joven” y sus correlatos “juventud”, “juvenil” y “juvenilización”, implica la puesta en marcha de dos condiciones epistemológicas que dan el matiz de relativo a toda construcción científica que se pretenda certera y exacta; estas son el “polimorfismo discursivo” y la necesaria contextualización temporal y espacial de los discursos y los fenómenos estudiados. (Martínez 24)

En cuanto al polimorfismo discursivo, Jorge Martínez argumenta que no hay una, sino varias teorías sobre la juventud –posición que es contraria a la de los positivistas– que se complementan y se confrontan en diversas tradiciones discursivas.



El autor lleva el concepto de juventud a un escenario histórico y sociocultural como una simbolización de ser joven dentro de determinada cultura que está condicionada a un tiempo. Circunstancia que plantea claramente que este concepto no es estático, por lo tanto no se puede generalizar, sino que debe incluirse en ciertos estilos de vida.

Diferentes corrientes sociológicas han diseñado estrategias para la investigación de las culturas juveniles, entre las más reconocidas se tienen:

- El interaccionismo simbólico, que propone líneas de investigación en: interpretación de las construcciones simbólicas, configuración de nuevas formas de sociabilidad acordes con la dromología (movimiento y circulación) y procesos de identificación.
- La antropología urbana, que estudia las dinámicas colectivas, entre estas las tribus urbanas (Maffesoli 2004).
- La microsociología, que ayuda a comprender y conocer a escala reducida la interacción social.

Estas corrientes de investigación contrastan con la visión positivista que se tiene de la juventud. El positivismo ha arrojado crisis en la sociedad porque no se han dado los espacios suficientes para el entendimiento de la dinámica social de la que forman parte los jóvenes.

En la perspectiva positivista, el problema se da cuando los jóvenes no cumplen las normas establecidas y por su falta de respeto a lo moral, según la concepción del mundo que tiene el adulto. Por ende, se percibe a los adolescentes como anormales por el no acogimiento a ciertas representaciones colectivas que son importantes para el grupo social al cual pertenecen. La anomia no se juzga como la subjetividad que presentan los jóvenes hacia el mundo social adulto, sino como una forma de ataque a la tradición.

“La desviación podría conducir a cierta reconstrucción y deconstrucción continua de las representaciones colectivas y sus concreciones históricas, erosionando la eficacia simbólica del mundo contemporáneo en cuanto animadora del actuar social” (Martínez 35). Los jóvenes afrontan la realidad social desde ópticas



diferentes, esto favorece nuevas construcciones sociales. Los idearios de los jóvenes crean crisis sociales, pero también generan alternativas que permiten la resignificación de lo que el grupo social posee en ese momento y que les ayudan a proyectarse a la comunidad local o mundial.

La conflictividad inherente a toda formación social, permite, como lo expone Dahrendorf, la actualización social, la búsqueda continua de nuevas relaciones fines/medios y con ello emergencias de manifestaciones identitarias discontinuas. Lo juvenil es entendido como espacio vital en el cual se evidencian estos fenómenos sociales, donde la inestabilidad de sus estructuras permite anticipaciones morales o nuevos reflejos de poder social; por ejemplo, las formas gregarias juveniles o tribus urbanas, comparten el desprecio a lo ofrecido socialmente, pero reproducen formas de poder como el autoritarismo, la xenofobia, la iconografía –banderas, imágenes, tipos de música– y la diferenciación. (Martínez 41)

Así pues, el mundo de la vida juvenil no abandona las sociedades disciplinares, más bien las traslada a su contexto y las recrea según sus necesidades; allí encuentra el protagonismo que le es negado en la sociedad adulta donde se aplican dispositivos de control en el espacio y tiempo.

Por esto, “los mundos juveniles se visibilizan a medida que su presencia y propuestas interpelan el hoy: constituyen huella en el presente más que tránsito hacia el futuro, se habla incluso de la emergencia del joven como un nuevo sujeto social. Así, la heterogeneidad emerge en su esplendor” (Escobar 107). Los jóvenes también cuentan con sus propios mecanismos de control que les facilitan o no entrar a cierto grupo. Tales mecanismos se circunscriben a identidades que construyen sentidos vitales dentro de prácticas sociales. Por ello, el joven es formativo, por producir realidades que le dan sentido a su experiencia subjetiva.

Conclusiones

1. El concepto de juventud va más allá de la edad cronológica, implica reconocer y analizar un entramado de relaciones y dinámicas juveniles que así lo determinan y lo explican. La juventud más que un estar en la historia, es una existencia con cierta autonomía y con posiciones interesantes que activan a la sociedad.



2. Los jóvenes reinterpretan los contextos y tienen una actitud política ante los problemas sociales. Son actores sociales muy importantes.
3. No podemos limitar ni aislar a la juventud con la presunción de que el adulto tiene la razón, los jóvenes son constructores de realidades desde sus propias experiencias de vida.
4. Los jóvenes son hijos de la ciudad y la modernidad. Son una multitud que cobra fuerza desde el sentido, no solo desde la contestación.
5. La juventud es determinante para comprender el mundo, lo social y lo político.
6. Es necesario darle sentido a la subjetividad política que se establece cuando existe apropiación, cuando la juventud se entiende como sujeto activo y libre.

Bibliografía

- Escobar, Manuel Roberto. *Jóvenes. Cuerpos significados, sujetos estudiados*. Bogotá: Nómadas, 2009.
- Maffesoli, Michel. "Juventud: el tiempo de las tribus urbanas y el sentido nómada de la existencia". *Revista de Estudios sobre Juventud* 8. (2004): 28-41.
- Margulis, Mario y Marcelo Urresti. *La construcción social de la condición juvenil*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Martínez, Jorge Eliécer. *¿Qué hay más allá de la juventud?* Bogotá: Cinde, 2010.
- Nates, Beatriz. *Alonso Salazar: la cola del lagarto. Drogas y narcotráfico en Colombia*. Bogotá: Proyecto Enlace, Ministerio de Comunicaciones y Corporación Región, 1998.
- Reguillo, Rossana. "Las culturas juveniles: un campo de estudio". *Revista Brasileira de Educação* 23. (2004): 103-118.
- Sandoval, Mario. *Jóvenes y exclusión*. Bogotá: Editor, 2004.
- Schultz, Sandro. *Contra juventud. Ensayo sobre juventud y participación política*. Madrid: IEP Ediciones, 1999.
- Sen, Amartya y Bernardo Kliksberg. *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Bilbao: Deusto, 2007.

La admiración: condición inicial para el filosofar

JUAN ALEXIS PARADA SILVA*

Resumen

El presente escrito se desarrollará en cinco momentos, a saber: (i) se disertará sobre la etimología de la palabra admiración; (ii) se traerán a colación escritos de Platón y Aristóteles que muestran la concepción de estos pensadores sobre la admiración; (iii) se argumentará la situación de olvido en la que ha caído la admiración en algunas ciencias, incluida la filosofía; (iv) se abogará por la necesidad de un retorno a la admiración como propedéutica del ejercicio reflexivo; y (v) se escribirá sobre la *aletheia* como la afinidad entre la mente humana y el mundo, donde se hace apremiante perfilar la filosofía como un discurso que se ancle en la vida humana y que sirva de faro para iluminar las diferentes problemáticas de los individuos y donde se guarde la esperanza de que en algún momento de nuestra vida, decidamos salir de la caverna y adoptar la actitud de asombro que caracteriza a los infantes, tomemos la determinación de abrir los ojos y nos permitamos salir de las sombras. En ese preciso instante nos formularemos preguntas, intentaremos hallar respuestas y nos entregaremos al pensamiento, a la reflexión filosófica.

Palabras clave: admiración, olvido, filosofar, *aletheia*, asombro.

Para comenzar

Es la admiración la condición inicial para el filosofar, para el preguntarse por la realidad. Aristóteles y Platón así lo concibieron. A lo largo del escrito y trayendo a colación a estos dos pensadores y al profesor Antonio González, pretendo

* Licenciado en Filosofía y Letras, magister en Filosofía Latinoamericana y candidato a doctor en Filosofía. Líder del Grupo de Investigación Aletheia, categorizado en C por Colciencias. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia y de la Universidad Santo Tomás. japarada@ucatolica.edu.co



enfaticar en la admiración como cualidad indispensable a la hora de entregarse al ejercicio libre del filosofar.

Empecemos entonces cuestionándonos por el significado de la palabra admiración. En el Diccionario de la Real Academia Española, nuestro primer referente, se nos dice que el vocablo deriva del latín *admiratio*, *-onis* y es la acción de admirar. Por su parte, la palabra admirar, proviene del latín *admirari* que significa: “causar sorpresa a la vista o consideración de algo extraordinario o inesperado” y “ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias”.

En el Diccionario Larousse se explica admiración como: “adoración hacia alguien por sus cualidades”, “observación de algo valioso con interés y placer” y “sorpresa ante algo extraordinario”.

Estas acepciones subrayan la observación y la contemplación como elementos presentes en la definición de admiración. Bueno y para observar o contemplar se le da prelación al sentido de la vista. Puesto que en la admiración lo que el ser humano hace es admirar (*ad*, a y *mirari*, mirar). Admirar entonces se constituye en el acto de detener la mirada en una cosa o en una realidad puntual. Ahora bien, detenemos la mirada en las cosas y la realidad, justamente porque estas son susceptibles de admirar, de ver. En la admiración podemos contemplar las cosas, porque las cosas se nos presentan, se nos muestran, pueden ser aprehendidas por nuestro entendimiento.

Para Platón y Aristóteles la admiración es el principio u origen de la filosofía, sin ella el ejercicio filosófico sería estéril, ya que es con el asombro, el deleite, el deslumbramiento, el maravillarse, la fascinación y la pasión con que el ser humano empieza a interrogarse por su entorno, por el origen de las cosas, por el inicio de su vida. Escribe Platón en su diálogo *Teeteto*: “el admirarse es un sentimiento propio del filósofo, y la filosofía no tiene otro origen que la admiración” (155d). ¿En qué consiste esa admiración? Platón nos la describe como una pasión, el sentido del sufrir, padecer, estar afectado, experimentar. “No estamos por tanto ante un nuevo sentimiento subjetivo, sino ante una afección. La pasión no nos aísla

del contexto, sino que nos vincula a aquello que nos ha afectado. En la pasión quedamos poseídos de una manera permanente por aquello que nos ha afectado” (González 75).

Para el profesor Antonio González es indudable que en la admiración quedamos atrapados de forma permanente por aquello que admiramos, asimismo, nos ligamos con lo admirado, no sé si puedo afirmar que nos volvemos uno con lo admirado, pero lo que sí es claro, es que lo admirado atrapa nuestra atención. Pero la admiración es una pasión especial, ya que, en las demás pasiones, el individuo queda envuelto en el objeto de sus pasiones. Por el contrario, en la admiración se produce una especie de retracción respecto a aquello que admiramos.

Aquello que nos produce admiración no nos arrastra a hacer todas las actividades propias de un aficionado o de un apasionado. Más bien la admiración nos deja con la boca abierta, nos inmoviliza. La admiración, en lugar de invitarnos a disponer de las cosas, nos invita a averiguar, nos invita a saber. (González 76)

En principio, el objeto o la situación admirada hace que nos retraigamos, una especie de recogimiento ocasionado por lo insólito, lo maravilloso del hecho que lo suscita. Posterior al recogimiento viene otro momento, motivado por el deseo de descubrir los móviles de aquel hecho que capturó nuestra atención. Este otro momento se aborda mediante una investigación más detallada, pero siempre iniciada por el primer momento que nos dejó sin aliento, que nos sacó de la situación de confort en que andábamos.

El querer saber las causas del asombro, el querer ir más allá, obedece a una razón y es que la admiración guarda relación con la ignorancia, con el deseo de superar ese estado de desconocimiento. El ser humano en su devenir cotidiano se esfuerza por escudriñar la causa o las causas que habrán de soportarle el hecho del que se asombra. Ahora bien, la filosofía utiliza la plataforma que crea el asombro para ahondar en las causas de las cosas, en los principios, con la firme convicción de que podemos librarnos de la ignorancia o, solo para satisfacer el infinito deseo de saber.

El que se admira se convierte en alguien que busca saber. La admiración nos exige reconocer nuestra ignorancia, reconocer los límites de todo lo aprendido y de todo lo sabido,



para así iniciar de nuevo el camino del conocer. La admiración no nos convierte en sabios ni en burócratas del conocimiento, sino en buscadores de la sabiduría. (González 76)

El ir apartándonos del desconocimiento de las cosas no es tarea sencilla, exige toda una vida de entrega, de investigación, de admiración. Ahora podemos comprender aquel aserto del viejo maestro Sócrates: “Yo sólo sé que nada sé” y es que, frente al vasto mundo de conocimientos, nuestro saber no alcanza a ser ni siquiera un ápice de todo lo que hay por identificar, es mucho lo que nos falta por conocer, por aprender o mejor por comprender. La tarea es titánica.

Por su parte, el estagirita nos dice expresamente que por el admirarse los seres humanos tanto ahora como antes principiaron el filosofar. La admiración no solo está en el comienzo de la filosofía, acompaña a esta a lo largo de toda su tarea, también en el presente, como su principio interno. Pero, ¿qué es lo que causa esa admiración? Aristóteles responde:

Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. (982B 10-25)

Para Aristóteles la admiración comienza con las cosas que se tienen a la mano, es decir, con elementos sorprendentes pero comunes, y después, gradualmente se avanza hacia situaciones mayores, relacionadas con el cosmos y el universo en general. Tendríamos entonces algo así como una gradación en tres niveles de aquello que nos provoca la admiración. “El primer nivel estaría formado por lo

más inmediato entre lo extraño. Después, la admiración se dirigiría hacia ciertas peculiaridades del universo, y finalmente, en un tercer nivel, los filósofos se admirarían de la génesis de todo” (González 77).

Lo inmediato, lo que está a la mano, se conecta con el ámbito de la interacción primigenia entre el ser humano y su mundo. Es con los sofistas y Sócrates que el centro de las preocupaciones filosóficas es la vida humana, particularmente, la vida social del ser humano. Ya no el cosmos, como pensaron los presocráticos. Recordemos que para los presocráticos o fisiócratas, la filosofía debería aunar esfuerzos para entender el origen y desarrollo del cosmos. Pareciere que los presocráticos empezaron por el tercer nivel de admiración propuesto por el estagirita, esto es, admirarse por la génesis de todo.

Los presocráticos procuraron ir más allá de las explicaciones míticas e intentaron indagar por el *arjé* de la *physis*, por lo uno, por lo que da origen a lo múltiple, a la pluralidad. Entre los pensadores presocráticos cabe mencionar a: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Ahora bien, ¿dónde hallaron el *arjé* de las cosas o del cosmos nuestros pensadores? Algunos lo encontraron en el agua, otros en el aire, otros creyeron que estaba en el fuego, en los átomos, en el *ápeiron* y hasta en el amor y los números. Pero tal vez lo único claro aquí, fue que gracias a la capacidad de asombro, de maravillarse, estos hombres emprendieron su travesía, la aventura de interrogarse por el comienzo, por el origen común de la pluralidad.

Los presocráticos movidos por la curiosidad y la admiración empezaron a filosofar, intentando dar razones acerca del orden del cosmos, de cómo hay un conjunto de seres ordenados que sigue leyes racionales, de por qué existe orden y no caos. ¿Quién ordena? ¿Qué ordena? ¿Por qué ese orden y no otro? La realidad avasalló a los presocráticos, los admiró. La misma realidad los abocó a preguntarse por el sentido, el logos y la razón de ella.

Gracias a la capacidad de asombro, gracias a la contemplación, los presocráticos procuraron salir de sí mismos y se dejaron cautivar por la realidad. Una pléyade de estrellas, el orden, la luna, el sol, las estaciones, los eclipses y una gran cantidad de fenómenos naturales fueron el hueso duro de roer para estos filósofos.



Los primeros pensadores hicieron uso de la admiración para inaugurar su recorrido por el filosofar. Al parecer intentaron explicar lo macro, el cosmos. Se alejaron un poco de lo próximo, de lo que está a la mano, de lo inmediato diría Aristóteles, para pensar en el universo. Ya lo señalé anteriormente, es con los sofistas y con Sócrates que los problemas más cercanos, los de la vida humana, adquieren un puesto privilegiado. Nos dice el profesor Antonio González que:

La reflexión de Sócrates, en lugar de dirigirse hacia al cosmos en su conjunto, se centró sobre las cosas humanas o, si se quiere sobre la condición humana. Lo impío, lo bello, lo justo, lo vergonzoso, la prudencia, la locura, el gobierno, la cobardía. Sócrates se habría ocupado de los asuntos éticos buscando en ellos lo universal. (González 77)

De hecho, Sócrates llegó a cuestionar la actitud de pensadores que enfocaban su reflexión en el origen del cosmos, puesto que consideraba que al realizar esta tarea, dejaban de lado lo más cercano, los problemas de la vida humana. “Sócrates se preguntaba si los que investigan el cosmos en su conjunto, dejando de lado la vida humana, pensaban hacer lo conveniente. El saber sobre los demás saberes tiene una intención ética, porque es parte de un saber sobre la vida humana en su conjunto” (González 78).

Por consiguiente, lo decisivo para la fundación de la filosofía es su carácter de saber primero, que se cuestiona no solo por las intenciones y por el alcance de los demás saberes, sino también por su aplicación en la vida humana práctica. La filosofía primera o la filosofía en su primera radicalidad, es un saber sobre la vida humana. La admiración sobre las cosas más inmediatas se convierte así en una admiración constituyente, porque incluye dentro de sí la admiración por los demás saberes. “La primeridad de la filosofía no es una primeridad cronológica, sino primeridad en radicalidad. La filosofía es un saber radical porque incluye en sí misma un saber sobre la raíz misma de todo otro saber” (González 78).

El olvido de la admiración

En la actualidad algunas ciencias, inclusive la filosofía, parecen haber olvidado la tarea principal de anclar sus reflexiones en la vida práctica, reflexiones que sirvan

de orientación de los actos humanos. Muchas ciencias perdieron el horizonte. Se hace una ciencia despótica para los seres humanos, pero sin tener en cuenta a los seres humanos. La población humana se ha cosificado, compra y consume.

Recordemos que los resultados o productos de la ciencia tienen una pretensión, que para nada son neutrales. Es necesario perfilar desde la filosofía un discurso que se ancore a la vida humana y que sirva de faro para los demás saberes, que no deje de pensar en las consecuencias de una ciencia mal encaminada. Nos han vendido la idea de que la ciencia progresa de forma infinita y que nunca yerra. Pues detrás de las ciencias están seres humanos falibles, que cometen errores que pueden cobrar vidas humanas. Teniendo como soporte teórico las enseñanzas del maestro Sócrates, se puede esbozar un proyecto que vuelva la vista sobre los asuntos humanos, la política, la economía, la cultura y la religión, que sirva de directriz ética de la vida y que nos posibilite cuestionar el sentido y el alcance de todos los saberes.

La filosofía como visión de la totalidad, se ocupa del todo. Es decir, contempla la realidad desde una situación, situación en la que estamos inmersos previamente y desde allí analiza el entorno y el horizonte del mismo. La realidad resulta un poco desesperanzadora, la ciencia extravió su rumbo y la filosofía su visión de totalidad, colaborando a parcelar el saber en ontologías regionales.

Es perentorio que la filosofía se encauce nuevamente y vuelva a ser aquel ámbito que abarca todos los ámbitos de la realidad y que permita entender y entender-nos. Que nos ofrezca luces en un panorama oscuro y desalentador. Que promueva otra vez la admiración, la maravilla, el asombro, la curiosidad. La filosofía debe ondear las banderas de la esperanza en un presente que entroniza la economía, olvidándose de los seres humanos y cosificándolos.

Por otra parte, con el avance vertiginoso de la ciencia en diferentes campos –la ingeniería genética por ejemplo, la nanotecnología, la energía nuclear–, el sentido de la admiración ya no es protagónico. Un modelo capitalista anclado en la economía que promueve una sociedad de masas y de consumo, ha dejado a un lado la capacidad de maravillarse. Estamos agobiados por el afán, el consumo, las



deudas. Queremos “aprovechar” al máximo el tiempo, haciendo el mayor número de actividades que podamos, vivimos en constante ansia.

El mercado crea necesidades falsas y nosotros perfilamos nuestras labores con el fin de ganar dinero que nos sirva para satisfacer esas necesidades creadas. El caso del celular es muy diciente. Acabamos de comprar el móvil y ya están en cola otros tres aparatos de última generación de la misma marca. Las cosas pierden vigencia en menos de un abrir y cerrar de ojos. En la sociedad de consumo no hay tiempo para pensar, ni mucho menos para admirarnos. Es la sociedad donde se niega el ocio (negocio) y es el ocio uno de los pilares del pensamiento y del filosofar. Sin tiempo para pensar ni para admirarnos solo queda el consumo, o eso nos hacen creer.

En este contexto, la existencia del ser humano se convierte en una especie de estéril ciclo, de eterno retorno: trabajo, compro (si no me alcanza el sueldo para la compra, me endeudo), sigo trabajando para pagar la deuda adquirida, libero cupo y compro. Un ciclo sin fin. El ser se confunde con el tener, hasta perder su esencia. No hay tiempo para cuestionarse y si lo hubiese, poco interesa profundizar en las cosas, en la realidad. Y los que procuran hacerse preguntas son mirados como orates, desadaptados, subversivos o desocupados.

Urge volver a las fuentes, urge volver a preguntarnos por el qué de las cosas, no solo aprovecharnos de ellas, sino también ahondar en su origen. Hemos abandonado la capacidad de valorar las cosas y de admirarnos ante ellas, importa el precio y la utilidad, muy poco el sentido de las mismas. Las preguntas que se hacen se pueden resumir en dos: ¿cuánto vale?, y ¿para qué sirve?

Trayendo a colación el mito de la caverna de Platón, y realizando con él una analogía podemos decir que la sociedad de consumo se asemeja a la caverna. Las personas que están adentro somos nosotros, la sociedad de consumo solo nos deja ver sombras, pero en ningún momento se nos muestra la realidad tal cual. La filosofía nos ayuda a salir de la caverna y nos abre los ojos. Al principio, estamos obnubilados por la realidad, nos cuesta creer que lo que vemos sea cierto.



Nos maravillamos, intentamos resistirnos a lo que estamos apreciando, pero finalmente logramos comprender. La ciencia no es neutra, ni mucho menos los productos tecnológicos, los medios de comunicación y su gran herramienta, la publicidad, hacen su labor, crean fetiches, ídolos, sofismas, cortinas de humo, sombras para que las personas no puedan conocer la realidad.

Habitamos una caverna de la que es arduo salir. Ya con la claridad, brindada por la filosofía y con la comprensión del mundo, decidimos volver a la caverna y narrar lo sucedido a nuestros congéneres, pero ellos andan tan enceguecidos por la publicidad, por la estética, por el espectáculo, por los programas de telerrealidad, que no nos creen, pero no solo ello ocurre, sino que intentan lincharnos, ya que nos consideran unos mentirosos, que solo intentamos con nuestro discurso confundir y sembrar la cizaña de la duda, en una caverna, donde las sombras priman.

Pan y circo en la antigua Roma eran los elementos ideales para mantener a la gente en la franca desidia. Ahora no ha cambiado mucho la realidad. De pronto los elementos sí. Con las dos F: fútbol y farándula. En la farándula encontramos los reinados, los programas de telerrealidad, las telenovelas y las series. La cajita mágica y el deporte creado en Inglaterra sirven para que no salgamos de la ignorancia, ni nos asombremos con las cosas geniales de nuestro entorno. Ni mucho menos nos aterroricemos por el hambre, la corrupción, la pobreza, la desigualdad, las injusticias diarias. Estamos de lleno en la caverna, colmados de sombras, pero no podemos quejarnos, en nuestra caverna hay televisión digital, donde podemos seguir los programas actuales y las ligas europeas.

Nos cuesta deslumbrarnos por un amanecer o por una puesta del sol. Los paisajes fantásticos que tenemos en el planeta poco nos roban el aliento y si lo hacen, al cabo de unos minutos todo pasa a ser “normal”, monótono. Hay tanto para admirarnos que nos falta vida para contemplar una ínfima parte de esa majestuosidad. Pero andamos preocupados, con tanta prisa, que perdemos lo esencial, nuestra vida. Y con ella el poder del asombro.



Retorno a la capacidad de asombro

Ahora cabe guardar la esperanza de que en algún momento de nuestra vida en la caverna, decidamos adoptar la actitud de asombro que caracteriza a los infantes, y tomemos la determinación de abrir los ojos y nos permitamos salir de las sombras. En ese preciso instante nos formularemos preguntas, intentaremos hallar respuestas y nos entregaremos al pensamiento, a la filosofía.

Quiero hacer aquí una salvedad, no deseo generalizar, no todos los seres humanos están en la caverna, hay mucha gente que ha logrado salir y que se ha dedicado a ser de su vida una eterna contemplación. Lo que sí es claro, es que el sistema está ideado para esclavizarnos con las cosas y para atraparnos bajo las redes del consumo y de la competencia.

Si conseguimos alejarnos del materialismo que nos sume en el letargo, donde hay muy poca posibilidad para la creatividad y el pensamiento, podremos retomar nuestros deseos de conocer. Apostarle al conocimiento para salir de la ignorancia. Si logramos despertar, y nos permitimos salir de las sombras, podremos cuestionarnos sobre la constitución de la realidad, el funcionamiento del mundo y las leyes y estructuras del mismo. Si dejamos fluir la admiración en nosotros, sin duda podremos penetrar en los grandes enigmas del universo y hasta aventurarnos a plantear nuevas teorías¹ acerca de nuestro origen. Pero no solo sobre el origen, también podríamos trazar grandes proyectos sobre nuestro porvenir.

Por otra parte, la admiración, ese examinar las cosas para ver lo que son, nos facilita dar un paso hacia la episteme, hacia la constitución de la ciencia. El ser humano al admirarse, se asombra y al asombrarse se extraña de las cosas,

¹ En nuestro mundo materialista las cosas son vistas persiguiendo fines prácticos y la satisfacción de deseos y necesidades. Es una visión interesada. En la admiración esa visión es desinteresada, que Aristóteles llamó *theoría*. *Theorein* es examinar o inspeccionar las cosas para ver lo que ellas son, permitiéndoles que manifiesten su realidad. Es sugestiva la etimología que algunos dan para teoría, haciéndola derivar de *theos* = dios y *horao* = ver, examinar. *Theoría* vendría a ser “visión desde la perspectiva de Dios”. Especulación, del verbo latino *speculari* también tiene el significado de mirar desde arriba, desde una atalaya, observar, espiar. En ambos casos tintinea esa idea de distanciarse para ver mejor lo que hay. Esa forma de mirar que es el *theorein* nacido de la admiración es la que da pie a la episteme, la ciencia, ese saber universal por mostrarnos lo que las cosas son necesariamente. Además, es la forma de conducta más propiamente humana, ya que es conducirse según aquella característica que nos distingue a los humanos: el logos (Estrada 157).

porque es de algún modo, extraño a ellas. En la extrañeza unas cosas encubren a otras, emiten sobre otras su cono de sombra, porque la mente se dirige a ellas. Ante el encubrimiento solo nos resta el descubrimiento. Toda ciencia consiste en descubrimiento. Descubrir es manifestar lo que estaba oculto. Las cosas se nos presentan como veladas, como si un manto no nos dejará acceder a ellas, desde el filosofar y a través de la pregunta, podemos ayudar a quitar ese velo.

Por supuesto, aplicarse a la tarea de inspección y análisis de lo que las cosas son, es propio de un ser humano libre, que se dedica a una ciencia eminentemente libre, como lo es la filosofía. El dedicarse al *theorein* (al ver, al examinar y juzgar las cosas) es posible gracias al ocio², que es la más feliz de las actividades humanas. En el ocio, el ser humano intenta re-presentar los objetos que son el centro de su atención, o de su admiración. Al admirarnos aprehendemos la realidad de las cosas, la realidad del mundo y la realidad de los demás seres humanos.

En nuestra sociedad y ya lo he mencionado, existe un gran peligro, el cual nos lo advierte el maestro González en el siguiente párrafo:

El ser humano, tanto en su vida cotidiana como en sus esfuerzos teóricos, presenta una potente tendencia a objetivar los actos, haciendo de ellos cosas visibles. La praxis humana comienza a ser medida por sus resultados, y no por su verdad intrínseca. Con ello, lo más personal del ser humano es convertido en simple cosa, con enormes consecuencias prácticas y teóricas. (González 79)

La admiración ha hecho también posible la metafísica, que es ciencia de lo transparente. Ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo transparente, ha de ser tarea de toda filosofía. Diafanidad es la cualidad del cristal a través del que vemos el objeto que está del otro lado de lo diáfano. Pero, así como el murciélago es eneguecido por la luz, lo diáfano, lo transparente, no es tan fácil de “ver”. “Hemos examinado, aquellas cosas inmediatas entre las extrañas, de las

2 Negocio es negación del ocio. En una sociedad consumista y materialista como la nuestra, el ocio se desestima y se entiende como pérdida de tiempo. Dichos populares como “El tiempo es oro”, o “El tiempo perdido lo lloran los santos”, son ejemplos de la actual mentalidad. En un escenario así es difícil tener espacio para el ocio. De hecho, los filósofos deben colmar sus necesidades vitales, y luego dedicarse a la contemplación. Pero satisfaciendo esas necesidades se les va mucho tiempo, quedando poco para el verdadero ejercicio de cuestionarse por el sentido del mundo.



que nos hablaba Aristóteles. Los actos como integrantes de nuestra praxis, constituyen lo más cercano a nosotros mismos. Y sin embargo, como también decía Aristóteles, lo más patente de todo es a veces lo más difícil” (González 80).

Gracias a la admiración, nos preguntamos por el origen, por el surgir, por los actos, por el surgir de los actos, por el conocimiento de esos actos, por la metafísica. Ahora que, en las raíces cristianas al surgir, al origen se le haya dado el nombre de Dios, eso es otra cosa, ya que por su carácter inefable, Él es innombrable.

La persona que duda y se admira reconoce que hay cosas que se ignoran; por lo tanto, el filósofo es también amante del mito: el mito está formado en efecto, por cosas admirables. Cuando se nos presenta algún objeto extraño y que creemos nuevo o diferente de lo que antes conocimos y supusimos que existía, este objeto hace que lo admiremos y que quedemos sorprendidos; ello ocurre antes de que nosotros sepamos si el objeto es útil o no. La admiración es sin duda la primera de todas las pasiones, la primerísima forma de acercarnos a la realidad.

Las primeras personas se asombraron con la realidad y muchas veces la explicaron con mitos. Pero los mitos fueron contruidos por hombres también maravillados que se admiraron de situaciones que los dejaron sin aliento.

La afinidad entre la mente humana y el mundo: *aletheia*

Lo que no conviene olvidar es que esa afinidad entre la mente humana y el mundo, aunque pudiera explicarse en términos biológicos o metafísicos, es algo que concierne ya a nuestro trato más inmediato y cotidiano con las cosas. Y cualquier explicación de esa afinidad tendría que culminar precisamente dando cuenta del hecho de que las cosas [que] están a la mano tienen, en su modesta inmediatez, ese carácter admirable que consiste precisamente en que surjan ante nosotros como cosas con las que podemos tratar y a las que podemos entender.

Si tuviéramos que dar un nombre griego a esta afinidad admirable entre el ser humano y las cosas, el término más apropiado sería el de *Aletheia*. Se trata de la palabra que habitualmente se traduce por verdad. Aristóteles, tras hablarnos de la admiración como origen de la filosofía, indica que los primeros filósofos griegos “filosofaron acerca de la verdad”. (González 79)

Los griegos ya habían entendido la intrínseca relación entre las cosas humanas y el universo. Tal relación sería algo inmediato a nosotros mismos. Y esto de por sí resulta admirable, que el universo sea afín a la mente humana, sea comprensible. Dicha correlación entre el pensamiento y las cosas, entre el ser humano y el mundo, se designó con el nombre de *aletheia*, verdad. “La verdad en sentido originario habría sido para los griegos un salir del olvido, un desvelamiento o desocultamiento. Y el lenguaje, precisamente porque trae las cosas a la presencia, sería una forma de desvelamiento de la verdad. Un traer las cosas a la presencia” (González 80).

Esa tarea de ser buscadores o hacedores de la verdad es titánica y casi imposible de ejecutar en solitario, es necesario aunar esfuerzos para edificar la verdad. Es vital hacer énfasis en el carácter colectivo de la labor filosófica. Solamente con otros es posible alcanzar verdaderos resultados filosóficos, más allá de los errores o los aciertos.

Lo que otros han pensado nos permite afilar nuestros conceptos y obtener mayor exactitud. La historia de la filosofía puede ser entendida, no como un catálogo de opiniones dispares de filósofos engreídos, sino como un magnífico esfuerzo colectivo de realizar el proyecto socrático de un saber primero y radical, haciéndose descubrir qué es lo más patente de todo. (González 81)

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2008.

Estrada, Juan Antonio. El origen de la ciencia, la filosofía y la religión. Madrid: Universidad Pontificia Comillas. <<http://www.upcomillas.es/Webcorporativo/Centros/Catedras/Ctr/Documentos/Apor-taci%C3%93ncienciayreligionestrada.Pdf>>.

González, Antonio. Ontología de la praxis. Apuntes de clase. Doctorado de Filosofía. Bogotá, 2013.

Platón. *Teteto o de la ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.

La iglesia, intérprete del misterio de Cristo y luz de las naciones

LUIS MIGUEL VERGARA GÓMEZ*

Resumen

Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Para tal fin el Padre Misericordioso se reveló de muchas maneras a la humanidad y en los últimos tiempos lo hizo por medio de su Hijo, quien con su muerte curó nuestros pecados y al resucitar nos dio nueva vida. En ese designio salvífico encomendado por el Padre, Cristo instituyó la Iglesia para lo cual llamó a doce hombres, sus apóstoles, dando a Pedro la potestad para regir su grey y asegurándole que el Espíritu Santo los guiaría hasta la consumación del mundo. Cristo a su vez constituyó a su Iglesia en su esposa y madre del nuevo pueblo de Dios y la santifica con los sacramentos; la ilumina con sus palabras y la conduce bajo el cayado de Pedro con la luz del Espíritu Santo. El magisterio de la Iglesia, gracias al Espíritu Santo, goza de la garantía para anunciar la verdad, especialmente en lo relacionado con la interpretación de la Sagrada Escritura y con asuntos de fe y costumbres, gracia que le da a los cristianos seguridad en su caminar hacia la Casa del Padre. Esta orientación no solo tiene como finalidades las verdades escatológicas, sino que se interesa por la condición humana y las realidades temporales que la lleven a la construcción de un mundo más humano donde los hijos de Dios puedan vivir con dignidad.

Palabras clave: Iglesia Católica, Cristo, magisterio, sagrada escritura.

Introducción

En el presente artículo me propongo discurrir sobre la misión de la Iglesia como madre y maestra, y en especial sobre cómo en la actualidad se hace necesario comprender claramente cuál es su papel a través de los tiempos.

*Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás. Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae. lmvergara@ucatolica.edu.co



La Universidad Católica de Colombia conforme con su fundamento y principios, centra su misión en la persona humana, uno de sus compromisos es “el ofrecimiento de las condiciones intelectuales que le permitan al hombre una opción por Dios” (Reglamento Ucatólica 9), tarea que le es posible gracias a que “por esencia y definición es una institución fundada en los principios de la doctrina de Cristo y... como tal, tendrá como maestra y cabal intérprete de su doctrina, a la Iglesia católica, de la cual se declara fiel colaboradora al servicio del hombre y de los intereses de la comunidad” (Misión Ucatólica 2).

Para el papa Benedicto XVI “la Iglesia tiene como misión prioritaria en la cultura actual mantener despierta la búsqueda de la verdad”. Afirmar el pontífice que en la cultura de hoy hay un conflicto entre la tradición y el presente; que la sociedad absolutiza el presente, “aislándolo del patrimonio cultural del pasado y sin intención de proyectar el futuro”.

La exhortación de Su Santidad frente a este intrincado tema es la de hacer un gran esfuerzo por aprender la forma en que la Iglesia se sitúa en el mundo, pues en efecto esta tiene “una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia a favor de una sociedad ... Para la Iglesia, esta misión es una verdad irrenunciable” (Benedicto XVI 153).

Ahora bien, ¿de dónde saca la Iglesia esa luz y esa autoridad para tan difícil labor de iluminar el caminar de los cristianos? Intentaré dar respuesta a este interrogante valiéndome de la reflexión que los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, han ofrecido a lo largo de la historia, y cuyas enseñanzas están plasmadas en encíclicas, concilios y exhortaciones apostólicas, entre otros.

Diagnóstico del mundo presente y la tarea de la Iglesia

Aunque ya hace varios años que el papa Juan Pablo II estuvo al frente de los destinos de la Iglesia Católica, muchas de sus enseñanzas permanecen vivas. Uno de esos aportes se refiere al breve diagnóstico que entrega acerca de la realidad por la que atraviesa el mundo en los albores del nuevo milenio (*Christifideles laici* 4, 6). Advierte que (i) la humanidad vive un secularismo generalizado, donde parte de

la población confía ciegamente en los avances tecnológicos y científicos como gestores de felicidad, mientras que otros, ante el vacío existencial, abren las puertas de su corazón a la vida trascendente, que se manifiesta en experiencias místicas sin importar en mucho su procedencia y su orientación; (ii) mientras por un lado la dignidad de la persona se desprecia y profana, por otro, desde diferentes lugares del orbe se escuchan clamores en favor de la exaltación de la dignidad y el respeto por el ser humano; y (iii) existe un ambiente de división y violencia en distintos lugares del planeta, al mismo tiempo que miles de hombres y mujeres luchan por la construcción de la paz y la concordia entre los pueblos.

Además de esta realidad de luces y sombras descrita por Juan Pablo II, se puede constatar que asistimos a una inversión de valores morales y cristianos, a una mentalidad hedonista y a un relativismo moral que llevan a creer que ante los múltiples intereses que persiguen los seres humanos, “todo es válido”; realidad que conduce a una mayor confusión y desorientación de la sociedad.

A esta realidad, a esta viña (Mt 20, 1-7) nos recuerda el pontífice que somos enviados los bautizados para ser “luz y fermento”, según las palabras del Evangelio. En este contexto, la Iglesia como madre y maestra, tiene una tarea concreta y decisiva: la de acoger, acompañar y guiar a sus hijos en la construcción de un mundo más humano, olvidar a la vez que esa misión corresponde no solo a sacerdotes y religiosos, sino a “todos los fieles laicos”, quienes por el bautismo han recibido la participación “del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, y por lo cual están llamados a cumplir en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe por esa consagración, en la misión del Pueblo de Dios” (AA 2); llamado que tiene que ver de forma directa con la consagración y encauzamiento del mundo temporal hacia la plenitud divina.

Al respecto, el Concilio Vaticano II hace una lista de lo que propiamente constituye el mundo temporal: “bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso” (AA 7); anuncio de la misión que se actualiza en la exhortación



apostólica *Christifideles laici* de Juan Pablo II, y donde se incluyen además de los tópicos citados en el concilio, otros temas neurálgicos que aquejan a la sociedad actual (*Christifideles laici* 32-44). Realidades temporales no son solo medios para el fin último del hombre, sino que tienen su propio valor, puesto por Dios: “y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno” (Gn 1, 31). La tarea del laico comprometido con la misión encomendada por Cristo, es que este, por su carácter bautismal “florezca donde ha sido plantado” y lleve a cabo su misión por medio del ejemplo de su propia vida cristiana.

El plan divino de la salvación

La revelación nos muestra que Dios invisible ha querido manifestarse a los hombres y darles a conocer el misterio de su voluntad de muchas maneras (Ef 1, 9). Esta revelación se realizó con hechos y palabras íntimamente entrelazados, y resplandece en Cristo, mediador y plenitud de la revelación (*Dei verbum* 2). Primero, al crear y conservar el universo por su Palabra, ha ofrecido a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo, como dice san Pablo: “lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se deja ver a la inteligencia desde la creación del mundo a través de sus obras” (Rom 1, 20). Después ha cuidado continuamente al género humano, ha inscrito su ley en la conciencia de todo hombre para que sepa discernir entre el bien y el mal, y ha ofrecido su salvación a todos los que le buscan con sincero corazón.

Sin embargo, a causa del pecado, los hombres se ofuscaron en sus razonamientos y adoraron y sirvieron a las criaturas en vez de al Creador, cayendo en todo tipo de perversiones (Rom 1, 18-25). Dios, movido por su amor decidió manifestarse con mayor claridad a los hombres y por esto al escoger a Israel como pueblo de su propiedad, le anunció que le enviaría un salvador, que le enviaría a su Hijo. Con razón en la carta a los hebreos, el escritor sagrado expresa: “Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo” (Heb 1, 1-2), o como afirma en otro texto: “Cuando llegó el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley para rescatar a los que estaban bajo la ley y para que recibiéramos el ser hijos por adopción” (Gal 4, 4-6).

Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre que actuó y habló movido por el Espíritu de Dios, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En él, Dios nos lo ha dicho todo. Con sus palabras y obras, con sus signos y milagros y, sobre todo, con su muerte y gloriosa resurrección, Jesús nos desveló toda la hondura del amor que es Dios para con el género humano y su designio admirable de salvación (*Dei verbum* 3-6).

Cristo fundador de la Iglesia por acción del Espíritu Santo

Luego de la resurrección, Jesús se presentó a sus discípulos en Galilea en el monte que les había indicado y les dijo: “Id y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he manifestado ... y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 16-20).

Se comprende que la plenitud de la revelación de Jesús se completa gracias al envío del Espíritu de la verdad. Ya lo había avisado a los apóstoles en el cenáculo: “Muchas cosas tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ellas; cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga” (Jn 16, 12-13). Esta intervención del Espíritu en la predicación de los apóstoles comenzó pues el día de Pentecostés: “quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse” (Hch 2, 4). Fue entonces el Espíritu Santo quien concedió la luz a los apóstoles para conocer la “verdad completa” del Evangelio de Cristo, para que ellos y sus sucesores la anunciaran a todas las gentes, inclusive a costa de sus propias vidas.

Los apóstoles cumplieron fielmente este mandato, transmitiendo todo lo que habían aprendido de las obras y palabras de Jesús, y según lo que el Espíritu les había enseñado y les permitía hacerlo, y lo hicieron en principio de forma oral y luego a través de sus escritos, ante la necesidad de que dicha tradición siguiera ofreciéndose, según el designio divino de la salvación.

En la actualidad, cuando la humanidad cree haber llegado a su mayoría de edad, son muchos los hombres y mujeres –y hasta los mismos creyentes– que se resisten a



admitir aquellas verdades y declaraciones magisteriales, aduciendo que estas son solo invenciones humanas con intereses particulares, no obstante que fue Cristo quien envió a sus apóstoles con la misión de predicar el Evangelio, que de ese envío surge la autenticidad del magisterio, tanto por parte de los apóstoles como de sus sucesores, a quienes se les entregó la antorcha viva de la misión recibida, mediante el rito de imposición de manos; y que Él, al confiarles su mensaje les comunicó que no los dejaría solos, sino que los asistiría con la luz del Espíritu hasta la consumación del mundo.

Es así como después de la muerte de los apóstoles, las enseñanzas de Jesús, sus palabras y sus obras y la tradición transmitida de forma oral y escrita, tendrán que continuar: “así, pues, hermanos, manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta” (2 Tes 2, 15).

La Sagrada Escritura y la tradición son entonces para nosotros las fuentes donde encontramos la Revelación. Ambas están estrechamente unidas, ya que fluyen del mismo manantial, se unen en un mismo caudal y corren hacia el mismo fin (*Dei verbum*, 8). Ambas constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia, cuyo magisterio tiene la misión de interpretar auténticamente.

La Iglesia, madre y maestra

El cristiano católico realiza su vocación en comunión con la Iglesia y con todos los bautizados, puesto que es de la Iglesia de donde recibe la Palabra de Dios que contiene las enseñanzas de la “ley de Cristo” (Gal 6, 2) y la gracia de los sacramentos que le sostienen en su caminar. De la Iglesia aprende el ejemplo de la santidad,

[...] en ella reconoce que la Bienaventurada Virgen María es figura y fuente de la misma, hace patente el carisma de los que la viven auténticamente, a la vez que hace reconocimiento de la tradición espiritual en la larga historia de los santos que le han precedido y que la liturgia celebra a lo largo del año en el santoral (Catecismo de la Iglesia Católica).

Según la Sagrada Escritura la Palabra se encarnó en el seno de María por el poder del Espíritu Santo. Esta Palabra que es Cristo se actualiza de manera constante, y

se refleja perfectamente en la Iglesia mediante los sacramentos: con la eucaristía alimenta a sus hijos; sana sus heridas espirituales en la confesión, ennoblece su amor a través del sacramento del matrimonio, consagra de entre sus miembros a algunos hombres por medio de la ordenación sacerdotal para que sean sus ministros, hace que por el bautismo nazcan nuevos hijos de Dios, y los enriquece con los dones en la confirmación, a la vez que aligera su carga a través de la unción de los enfermos.

La Iglesia es madre porque es una esposa que está siempre dando a luz hijos de la luz, pilares de santidad, fuentes de inspiración, atletas de la verdad y defensores de la fe. En ella nacimos a la vida de Dios. En ella se desarrolla, se perfecciona y llega a su plenitud nuestra vida espiritual. En la Iglesia obtenemos todos los dones que Dios nos brinda y que se tornan en medios indispensables para alcanzar la salvación, puesto que la Iglesia como madre no solo engendra a sus hijos sino que los acompaña en el peregrinar hasta la meta definitiva, “el cielo nuevo y la tierra nueva” (2 Pe 3, 13).

El papa Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio* (13-20) al exponer su humanismo integral, el pontífice Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Christifideles laici* (9-11) y en múltiples documentos eclesiales, surge la invitación a que los cristianos esclarezcan cada vez más la conciencia de lo que significa pertenecer a la Iglesia: conciencia de dignidad, pues en la Iglesia somos hijos de Dios y hermanos de Cristo; conciencia de riqueza, ¿pues hay riqueza mayor que ser admitidos a esta sociedad de salvación?; y conciencia de compromiso, ya que un miembro de la Iglesia es un fiel que se apega, se compenetra y persevera en su caminar rumbo hacia la casa del Padre.

Atributos o notas características de la Iglesia

La Iglesia Católica se considera a sí misma un “sacramento”, un “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (Catecismo de la Iglesia Católica 862), en cuanto se autodeclara como fundada por Cristo. De acuerdo con el Catecismo de la Iglesia Católica, esta es una, santa,



católica y apostólica. Estos cuatro atributos, unidos entre sí, indican rasgos esenciales de la Iglesia y de su misión.

La Iglesia es *una* debido a su origen, Dios mismo (Catecismo de la Iglesia Católica 863). Es *una* debido a su fundador, Cristo. Para expresar la relación de unidad de Cristo con su Iglesia, el Concilio Vaticano II resaltó algunas imágenes del Nuevo Testamento con el fin de ofrecernos una mejor comprensión del misterio de la Iglesia (*Lumen gentium* 6). En primer lugar, la Iglesia se nos presenta como un redil o rebaño cuya única puerta de entrada es Cristo, quien conoce, apacienta y da la vida por sus ovejas (Jn 10, 1-10). También es presentada como aquella labranza o campo de Dios (1 Cor 3, 9) donde está plantada la “viña”, Cristo mismo y quien día a día fecunda a sus sarmientos para que unidos a la vid den los frutos esperados por el mismo Señor (Jn 15, 1-5).

El apóstol san Pablo en su primera carta a los corintios, hace referencia a la Iglesia como cuerpo de Cristo: “Las partes del cuerpo son muchas, pero el cuerpo es uno; por muchas que sean las partes, todas forman un solo cuerpo” (1 Cor 12, 12). En otra carta, también Pablo enseña sobre este atributo:

Mantengan entre ustedes lazos de paz y permanezcan unidos en el mismo espíritu. Un solo cuerpo y un mismo espíritu, pues ustedes han sido llamados a una misma vocación y una misma esperanza. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, que actúa por todos y está en todos. (Ef 4, 3-6)

Cristo enseña y ruega por esta unidad de su Iglesia: “Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 20-21).

La Iglesia es *santa* pues santo es su fundador y santos son sus fines y objetivos. Cristo su esposo se entregó por ella para santificarla, y el Espíritu de santidad la vivifica (Catecismo de la Iglesia Católica 867). A pesar de los pecados y faltas de cada uno de sus miembros que aún peregrinan en la tierra, es en sí misma santa. Asimismo, es santa mediante sus fieles, ya que ellos realizan una acción santificadora, en particular aquellos que han alcanzado un alto grado de virtud y han sido

canonizados por la misma Iglesia. La Iglesia Católica contiene la plenitud de los medios de santificación y salvación. Además, es santa porque sus miembros están llamados a ser santos como su maestro que es Cristo (Ef 5, 27; 1 Tes 3, 13; 1 Pe 1, 16).

Por ser universal, la Iglesia es católica en cuanto busca anunciar la Buena Nueva y recibir en su regazo a todos los seres humanos, de todos los tiempos y en todos los lugares que acepten su doctrina y reciban el bautismo. También es católica porque Cristo está presente en ella, lo que implica que recibe de Él la plenitud de los medios de salvación, a la vez que es enviada a todos los pueblos (Catecismo de la Iglesia Católica 868); la Iglesia es entonces misionera por naturaleza (*Agnus dei* 2).

La Iglesia además es apostólica porque la fundó Cristo sobre Pedro y los demás apóstoles (Ef 2, 20; Mt 16, 16-19; Jn 1, 42; 20, 21-23). Otro calificativo que recibe la Iglesia por ser apostólica es la de edificación de Dios (1 Cor 3, 9), de la que Cristo es la piedra que rechazaron los constructores, pero que por designio divino fue constituido en piedra angular de quien dicha edificación recibe su firmeza y su cohesión (Mt 21, 42). Todo el colegio apostólico goza de autoridad y poder siempre que esté en comunión con Pedro y sus sucesores (Catecismo de la Iglesia Católica 869). Pedro y los demás evangelistas tienen en el papa y los obispos a sus sucesores, que ejercen igual autoridad y poder que en su día ejercieron ellos. También es apostólica porque guarda y transmite las enseñanzas que recibió de los apóstoles (Jn 20, 21-23).

La Iglesia Católica se considera a sí misma heredera de la tradición y la doctrina de la iglesia primitiva fundada por Jesucristo y, por lo tanto, como la única representante legítima de Cristo en la tierra. Jesús le dice a Pedro: “Apacienta a mis ovejas”. De allí el axioma patrístico “Donde está Pedro está la Iglesia” (*Ubi Petrus ibi ecclesia*) (Jn 13, 20). Mediante la figura de los obispos, sucesores sin interrupción de los apóstoles, cumple con el mandato de Jesús de cuidar de sus ovejas.

Las anteriores notas características de la Iglesia se enriquecen con la imagen de “Nuevo Pueblo de Dios”; imagen que se arraiga en el Antiguo Testamento, donde el pueblo israelita era figura del Nuevo Pueblo Dios formado por judíos y paganos, no según la carne, sino según el Espíritu. El Nuevo Pueblo de Dios es la



Iglesia de Cristo bajo su única cabeza que es Cristo, pueblo que con la ayuda del Espíritu Santo permanece fiel y tiene la capacidad de renovarse a sí mismo (*Lumen gentium* 9). El Concilio Vaticano II al presentar esta figura, desea complementar la naturaleza de la Iglesia, haciendo ver que en su peregrinar como nuevo pueblo mesiánico, este, sigue teniendo por cabeza al mismo Cristo el Señor.

El magisterio de la Iglesia, intérprete de la Sagrada Escritura y de las verdades del cristianismo

Es necesario tener en cuenta que la Iglesia Católica, ya desde sus comienzos, tiene como alma y fuente de inspiración a la Sagrada Escritura y a la tradición, dos pilares que a través de los siglos han sido reflexionados e interpretados por el magisterio de la Iglesia, y donde los obispos en comunión con el sucesor de Pedro han ido entregando con mayor claridad el mensaje divino de la salvación, según el querer del Señor Jesús.

En el año 1993, y con motivo de la celebración de los cincuenta años de la Encíclica de Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, el papa Juan Pablo II en su discurso dirigido a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, se refirió al problema de la interpretación de la Palabra de Dios. En uno de sus apartes expresó: “La docilidad al Espíritu Santo produce y refuerza otra disposición necesaria para la orientación correcta de la exégesis que es la fidelidad a la Iglesia”. Además, sostuvo que el exégeta católico no ha de alimentar el equívoco individualista de creer que fuera de la comunidad de los creyentes se puede comprender mejor los textos bíblicos, puesto que estos no han sido dados a investigadores individuales para satisfacer su curiosidad o proporcionarles temas de estudio, sino que han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para nutrir su fe y guiar su vida de caridad según los designios del Señor.

Respetar esta finalidad es condición indispensable para la validez de la interpretación (*Enchiridion biblicum* 566). Frente a esto, el Concilio Vaticano II declara: “todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Cristo el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios” (*Dei verbum* 10-12).

Al respecto, el Concilio Vaticano II señala tres criterios para interpretar la Sagrada Escritura conforme al Espíritu que la inspiró: (i) prestar una gran atención “al contenido y a la unidad de toda la Escritura” de la que Cristo Jesús es el centro y el corazón abierto desde la Pascua (Lc 24, 25-27; 44-46); (ii) leer la Escritura en el espíritu “de la tradición viva de toda la Iglesia”, ya que ella recoge en su seno la memoria viva de la Palabra de Dios, y el Espíritu Santo le garantiza su asistencia a su interpretación y (iii) estar atento “a la analogía de la fe” (Rom 12, 6), entendida como la cohesión de las verdades de la fe con el proyecto total de la Revelación.

Se considera entonces de gran riqueza la Exhortación Apostólica Paterna *cum benevolencia*, escrita por Pablo VI el 8 de diciembre de 1974, que expone un diagnóstico que conserva toda su actualidad y que alude a aquella actitud pública de oposición al magisterio de la Iglesia comprendida como disenso, y que es menester distinguirla del caso donde surgen dificultades por parte de algunos teólogos en asuntos polémicos relacionados con la interpretación de las Sagradas Escrituras o de temas propios del magisterio eclesiástico. En este sentido el Concilio Vaticano II expresó: “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo” (*Dei verbum* 10), ministerio episcopal de la enseñanza, que califica a los obispos como “doctores auténticos” por estar dotados de la autoridad de Cristo, que ejercen desde la comunión eclesial (*Lumen gentium* 25).

La Iglesia, maestra en asuntos de fe y de costumbres

A la Iglesia, “columna y fundamento de la verdad” (1 Tim 3, 15), confió su divino fundador la doble misión de engendrar hijos para sí, y la de educarlos y dirigirlos, velando con maternal solicitud por la vida de los individuos y de los pueblos, cuya superior dignidad miró siempre la Iglesia con el máximo respeto y defendió con la mayor vigilancia (*Mater et magistra* 1).

Así, para que este legado sea conservado y transmitido por la Iglesia, el Espíritu Santo ayuda en primer lugar a que los creyentes acojan con fe y crezcan en la comprensión de la Palabra y misterios del Señor, y en segundo lugar, asiste al



magisterio de la Iglesia para que enseñe e interprete auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, puesto que los obispos en comunión con el sucesor de Pedro tienen por mandato divino la misión de custodiar con celo y explicar con fidelidad el depósito de la fe.

La Iglesia en su vida y enseñanza, viene revelada como “Pilar y baluarte de la verdad”, (1 Tim 3, 15) incluyendo la verdad respecto a la acción moral. En ese anuncio de la verdad, el magisterio goza de dos características esenciales que son la autenticidad y la infalibilidad; magisterio que se plasma en los documentos de la Iglesia.

La tarea pastoral de orientación dogmática se inició con el Concilio de Jerusalén (Hch 15, 11) en el año 65 de nuestra era cristiana, cuando en la admisión de los gentiles a la Iglesia se quería obligar a estos a ajustarse a la ley judaica como elemento indispensable para la salvación. Dicho Concilio concedió a los gentiles los mismos carismas y gracias que a los cristianos, y declaró que no se debería imponer semejante yugo a los gentiles, puesto que no es por este medio sino por la gracia de Cristo como se alcanza la bienaventuranza.

Luego entre los siglos IV y VII se llevó a cabo la labor de aclaración, delimitación y fijación de la doctrina. Es así como en el año 325 se celebró el Concilio de Nicea (Dz 126 y 130), convocado por el emperador Constantino, concilio que condenó la herejía arriana que sostenía que Cristo es una criatura de Dios y definió la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo.

Más tarde en el año 431 se ofició el Concilio de Éfeso (Dz 250 y 251), que condenó la herejía nestoriana que separaba las dos naturalezas de Cristo y definió la unión hipostática de las dos naturalezas, a la vez que reconoció a la Virgen María como *theotokos* o Madre de Dios. El Concilio de Calcedonia se conmemoró en el año 451 (Dz 301 y 302) y reprobó el monofisismo que afirmaba que existe en Cristo una sola naturaleza, la divina. Este concilio declaró que en el Hijo de Dios hay una persona en dos naturalezas, la divina y la humana.

En los albores de la modernidad fue celebrado el Concilio de Trento entre los años 1545 y 1563 (Dz 1510 y 1516), y tuvo como finalidad el fijar de forma clara el contenido de la ortodoxia católica frente a la aparición del protestantismo



iniciado por el sacerdote Martín Lutero. En esa tarea se perfeccionaron todos los fundamentos doctrinales de la Iglesia Católica en lo atinente a los sacramentos, la Santa Misa y el pecado original, entre otros.

Sin embargo, los concilios no solo respondieron a controversias surgidas dentro y fuera de la Iglesia, también respondieron a las grandes problemáticas presentes a lo largo de la historia. En este espíritu, fue convocado el Concilio Vaticano II por el pontífice Juan XXIII en el año de 1962, concilio que clausuró Pablo VI en 1965 y que fue considerado el gran milagro de Dios para orientar la cristiandad del nuevo milenio con un profundo sentido de poner al día a la Iglesia en todos sus aspectos.

En esta ocasión se aprobaron tres constituciones dogmáticas, a saber: sobre la sagrada liturgia, sobre la Iglesia y sobre la divina revelación, y una constitución pastoral referida a la Iglesia en el mundo actual. También fueron aprobados nueve decretos, con orientaciones prácticas para el ministerio de los obispos, presbíteros, vida religiosa, apostolado de los seglares, las iglesias orientales católicas, la actividad misionera de la Iglesia, el ecumenismo y los medios de comunicación social. Por último, se dieron tres declaraciones que enunciaban los puntos de vista y la actitud de la Iglesia respecto a la libertad religiosa, la educación cristiana de la juventud y las relaciones entre la Iglesia Católica y las religiones no cristianas.

La Iglesia y la cuestión social

En su misión evangelizadora, la Iglesia no puede contentarse con proclamar mediante su enseñanza doctrinal, el sentido escatológico del desarrollo del hombre y del mundo. Como sacramento eficaz de la recapitulación del universo en el Señor, tiene que proponer estrategias de acción reestructuradoras del mundo en Cristo. La Iglesia no es solamente maestra de un humanismo integral, sino, ante todo, servidora del mundo en su transformación (Martínez 102).

El fin inmediato de la doctrina social de la Iglesia, es proponer principios y valores que contribuyan a crear una sociedad digna del hombre, aplicando las enseñanzas de Jesucristo. La Iglesia elabora su doctrina social apoyándose en cuatro



principios básicos: la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad.

Al respecto creo oportuno citar algunos apartes del discurso inaugural de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla, donde el papa Juan Pablo II expuso algunos tópicos esenciales relacionados con la doctrina social de la Iglesia (Discurso Inaugural Puebla 120). El pontífice asevera que la doctrina social de la Iglesia nace al iluminar con la luz de la palabra y del magisterio, aquellas situaciones cambiantes, problemáticas y desafiantes que se dan en el mundo; ella aporta sus principios de reflexión, sus normas de juicio y sus criterios de acción. Sostiene también que la doctrina social pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y forma parte cardinal del mensaje cristiano, y que como se trata de una doctrina que debe guiar la conducta de las personas, tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia” según la función, vocación y circunstancias de cada uno. El mensaje tendrá que ser encarnado en contextos sociales, económicos y políticos continuamente variables, sostiene el sumo pontífice. Esta doctrina tiene que entrar en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorporar sus aportaciones y ayudar a abrir horizontes más amplios siempre al servicio de cada persona.

Uno de los temas centrales de la doctrina social de la Iglesia, es la opción preferencial por los pobres (Puebla 1134-1165), desafío que hace referencia al cuestionamiento de la vida de cada cristiano, a nuestras responsabilidades sociales y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes materiales.

Otro problema de vital importancia y de mucha controversia hoy, se asocia con la defensa de la vida, frente a aquella mentalidad de la mal nombrada “cultura de la muerte”. Afirmar el Concilio: aborto, homicidio, genocidio, eutanasia, suicidio, mutilaciones, tortura, lavado cerebral, detenciones arbitrarias, deportaciones, esclavitud, prostitución, trata de blancas, explotación y manipulación genética entre otros, son atentados contra la dignidad humana. Es por esto que la Iglesia a través de los tiempos y en sus diferentes documentos magisteriales aboga por la

defensa de la vida y el respeto por la dignidad humana desde la concepción hasta la muerte (*Christifideles laici* 38).

No menos relevante es la defensa y preservación de nuestro planeta, tarea que pertenece a todos los seres humanos según lo manifestó Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* y que actualmente defiende nuestro actual pontífice Francisco, en su encíclica *Laudato si*.

Conclusiones

La misión de la Iglesia Católica es llevar el mensaje que Cristo proclamó para la salvación de todos, misión que está encomendada a los obispos con el sucesor de Pedro a la cabeza, pero que es responsabilidad de todos los bautizados. Por lo anterior se puede concluir:

1. Cristo envió de parte del Padre al Espíritu Santo, para llevar a cabo su obra salvífica. Antes de dar voluntariamente su vida para salvar al mundo, organizó el ministerio apostólico y prometió enviar al Espíritu Santo. El Espíritu unifica en la comunión y en el ministerio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos a toda la Iglesia a través de todos los tiempos (*Ad gentes* 4).
2. Los apóstoles y sus sucesores, además de la tarea de la custodia, tienen la de dar testimonio de la verdad de Cristo, y también en esta labor actúan con la asistencia del Espíritu Santo. Como dijo Jesús a los apóstoles antes de su ascensión: “Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8).
3. Aun constatando los límites y la fragilidad de sus hijos, y con el esfuerzo de la búsqueda y de la vigilancia, la Iglesia sabe que el Espíritu Santo la guarda y la defiende del error en el testimonio de su Señor y en la doctrina que de él recibe para anunciarla al mundo.
4. Como dice el Concilio Vaticano II, esta infalibilidad que el divino redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe y costumbres, se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la Revelación, que debe ser custodiado san-



tamente y expresado con fidelidad (*Lumen gentium* 25). El texto conciliar aclara de qué modo esta infalibilidad corresponde a todo el colegio de los obispos, y en particular al obispo de Roma, en cuanto sucesores de los apóstoles que perseveran en la verdad heredada gracias al Espíritu Santo.

5. El Espíritu Santo es, pues, el principio vital de esta apostolicidad. Gracias a él, la Iglesia puede difundirse en todo el mundo y en todas las épocas e implantarse en medio de culturas y civilizaciones tan diferentes, conservando siempre su propia identidad evangélica. El Concilio Vaticano II indica que la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo es ayudar a cada ser humano a descubrir en Dios el significado último de su existencia.
6. La vida social se debe ajustar al designio divino: la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana. Ante las graves formas de explotación y de injusticia social se agudiza cada vez más la urgencia de una radical renovación personal y social capaz de asegurar justicia, solidaridad, honestidad y transparencia.
7. Los cristianos, especialmente los fieles laicos, deben comportarse de tal modo que la virtud del Evangelio brille en su vida diaria, familiar y social.
8. La Iglesia enseña al hombre que Dios le ofrece la posibilidad real de superar el mal y de alcanzar el bien. El sentido y el fundamento del compromiso cristiano en el mundo derivan de esta certeza, capaz de encender la esperanza, a pesar del pecado que marca profundamente la historia humana: la promesa divina garantiza que el mundo no permanece encerrado en sí mismo, sino abierto al Reino de Dios.
9. La finalidad inmediata de la doctrina social es la de proponer los principios y valores que pueden afianzar una sociedad digna del hombre. Entre estos principios, el de la solidaridad en cierta medida comprende todos los demás: este constituye uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política.

10. Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social –en los ámbitos político, económico y cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción.

Bibliografía

- Ad Gentes Divinitus. Decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- Apostolicam Actuositatem. Declaración conciliar sobre el apostolado de los seglares.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Carta Encíclica. *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII, 1943.
- Carta Encíclica. *Populorum progreso*, de Pablo VI, 26 de marzo de 1967.
- Carta Encíclica. *Rerum novarum*, de León XIII, 1891.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Librería Juan Pablo II, 1992.
- Código de Derecho Canónico, 1983.
- Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*, c.2: DS 3005, p. 588; cf. Pio XII, Carta enc. *Humani generis*: AAS 42 (1950): 562.
- Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 92: AAS 58 (1966): 1113-1114.
- Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965): 37.
- Conferencia del Episcopado Latinoamericano. *Celam* SS Juan Pablo II. Puebla, 1979.
- Dei Verbum. Constitución apostólica del Concilio Vaticano II (1959).
- Enchiridion Biblicum. Discurso de Juan Pablo II sobre la interpretación bíblica con motivo de la celebración de los 50 años de la encíclica de Pio XII *Divino Afflante Spiritu*.
- Encuentro con el Mundo de la Cultura. Discurso del papa Benedicto XVI en el Centro Cultural de Belém – Lisboa. <http://www.aciprensa.com/benedictoxvi/viajes/portugal10/documento.php?doc_id=285>.
- Exhortación Apostólica. *Christifideles* de Juan Pablo II, 30 de diciembre de 1988.
- Exhortación Apostólica. *Paterna cum benevolencia*. Pablo VI, 8 de diciembre de 1974.
- Martínez, Horacio. *El compromiso social del cristiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de la doctrina social de la iglesia*. Bogotá: San Pablo, 2006.
- Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Bogotá: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.
- Religiones del Mundo. *Constitución del dogma cristiano*. Bogotá: Océano.
- Universidad Católica de Colombia. *Reglamento del estudiante. Declaración de principios. Estatutos de la Universidad Católica de Colombia*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 1970.
- Universidad Católica de Colombia. *Proyecto educativo institucional*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia, 1990.

Conclusiones

La responsabilidad social universitaria, concretamente el voluntariado universitario, es el espacio donde estudiantes, docentes y administrativos despiertan su vocación y recorren un camino de formación para poder ayudar a quien lo necesita.

El estudio de las estrategias de cada institución nos faculta para afirmar que la universidad en Colombia sí vive unos compromisos de responsabilidad social y proporciona áreas específicas donde se evidencia que asume el reto de formar de manera íntegra ciudadanos capaces de salir de sí mismos.

La reflexión sobre el trasfondo que agita los actos del hombre, nos lleva a decir que el conjunto de principios y fines tan elevados fijados más allá de él mismo, tienen una nueva mirada, *humanos, demasiado humanos* y lo que propondría Nietzsche sería desconfiar tremendamente de todo aquello de lo que el ser humano en todo tiempo se ha sentido más confiado. El hombre ya no buscaría los fundamentos y fines de su existencia fuera, sino dentro de sí, pues como ya nos aconsejaba el alemán: “conócete a ti mismo”.

Para alcanzar ese humanismo, se hace necesario que en el proceso participen todos los entes sociales como la familia, la escuela y la comunidad, para así poder identificar los paradigmas establecidos ancestralmente que causan las divisiones culturales. También es indispensable que las escuelas abandonen la mentalidad de sobreprotección y abstracción, permitiéndole al estudiante valerse por sus medios y conectarse activamente con la realidad, donde sea el responsable de sus propias decisiones.



La pregunta por la felicidad, una de las que más contrasta ese sentimiento trágico de la vida –que para los griegos tuvo un lugar preponderante–, se halla en nuestros días confusa, revuelta, perdida. Para el caso, la imagen que tenemos de ella o que se propone hoy por hoy, es la de individuos que poseen la suerte de vivir en la parte más desarrollada del mundo, que todos conocemos como la “sociedad de consumo”. El concepto de juventud va más allá de la edad cronológica, implica reconocer y analizar un entramado de relaciones y dinámicas juveniles que así lo determinan y lo explican. La juventud más que un estar en la historia es una existencia con cierta autonomía con posiciones interesantes que activan la sociedad.

Los jóvenes reinterpretan lo social y tienen una actitud política. Es menester aprovechar las ciencias sociales que dilucidan este fenómeno juvenil desde sus fortalezas y debilidades. En la actualidad algunas ciencias, inclusive la filosofía, parecen haber olvidado la tarea primera de anclar sus reflexiones en la vida práctica que a su vez sirvan de orientación de los actos humanos. Se hace una ciencia despótica para los seres humanos, pero sin tener en cuenta a los seres humanos. La población humana se ha cosificado: compra y consume. Recordemos que los resultados o productos de la ciencia, tienen una intención, no son neutrales. Es forzoso perfilar desde la filosofía un discurso que se arraigue en la vida humana y que sirva de faro para los demás saberes.

Por ello, hay que propiciar en los estudiantes proyectos de vida con énfasis en la formación de la virtud *studiositas*, con responsabilidad para dar cuenta de sí mismos, de sus decisiones y de sus actos con el fin de preparar personas/profesionales con sentido por y para la vida. La pasión por educar se refleja en nuestro servicio, en sembrar en las personas una antropoética, es decir, obrar para la humanización de la humanidad.

En estos términos, la Universidad Católica de Colombia, conforme con su fundamento y principios, centra su misión en la persona humana y declara que uno de sus compromisos es “el ofrecimiento de las condiciones intelectuales que le permitan al hombre una opción por Dios”, tarea que le es posible gracias a que “por esencia y definición es una institución fundada en los principios de la doctrina de Cristo y como tal, tendrá como maestra y cabal intérprete de su doctrina, a la Iglesia católica, de la cual se declara fiel colaboradora al servicio del hombre y de los intereses de la comunidad”.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia
Vigilada Mineducación

Editado por la Universidad Católica de Colombia en
septiembre de 2018, impreso en papel propalibros de 75 g,
en tipografías California y American Type, tamaño 11 pts.

Publicación digital
Hipertexto Ltda.

Impreso por:
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Sapientia aedificavit sibi domum

Bogotá, D. C., Colombia

Ante los hechos sociales y los actos humanos que vivimos en el siglo XXI ¿cuál es hoy el papel de las humanidades?

Cada autor intenta dar respuesta a esta pregunta. De allí que la admiración como condición inicial para el filosofar; la apreciación estética y experiencia de la belleza; el papel de la responsabilidad social universitaria como práctica de la vocación de servicio; la relación problemática entre conocimiento y moral; el reconocimiento y valor del otro en la formación integral de la persona, los interrogantes sobre el sentimiento trágico de la vida; el personalismo de san Juan Pablo II; la victoria del bien y una mirada al mundo de la vida juvenil, se convierten en un camino para pensar el rol del humanismo y el de las humanidades en un mundo cada vez más determinado por la tecnología, los sistemas económicos y la globalización.

4 MAESTROS

INVESTIGACIÓN **i**

